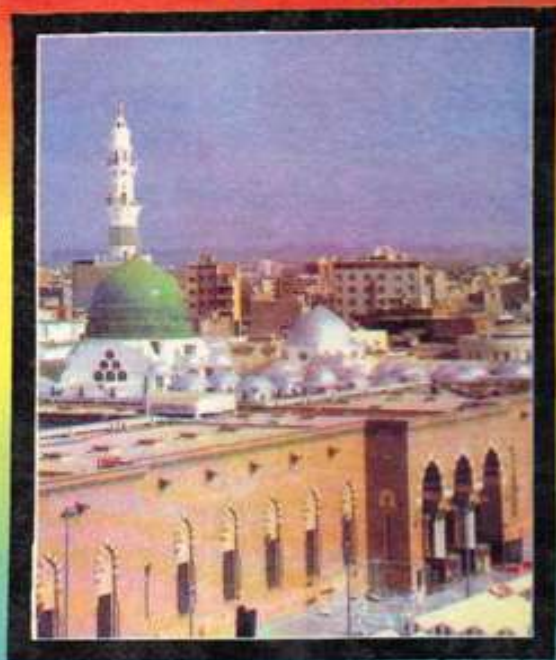
در اثبات حیات با برکات سرورِ کائنات علیہ الصلوٰۃ والتحیات

آبِ حیات

تالیف

حجۃ الاسلام آیۃ من آیات اللہ حضرۃ مولانا محمد قاسم نانوتوی

نوّر اللہ مرقدہٗ المتوفی ۱۲۹۷ھ

باہتمام ادارہ تالیفات اشرفیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

در اثبات حیات با برکات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والتحیات

تالیف

حجۃ الاسلام آیۃ من آیات اللہ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی

نور اللہ مرقدہٗ المتوفی ۱۲۹۷ھ

ملنے کا پتہ: ادارہ تالیفات اشرفیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ ناشر

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

امّا بعد!

الحمد للہ۔ "آبِ حیات" جدید کتابت طباعت سے مزین آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ اس کتاب کا موضوع بہت اہم ہے۔

"حیاۃ النبی" صلی اللہ علیہ وسلم!

اور یہ اپنے موضوع پر مدلل اور مستند کتاب ہے اور قبل ازیں "مجتبائی دہلی" سے طبع شدہ نسخہ کا عکس شائع ہو چکا ہے۔ اب اس کی افادیت کے پیش نظر اس کی جدید کتابت کا اہتمام کیا ہے اور اس کی تصحیح کا بھی حتی الامکان پورا اہتمام کیا ہے لیکن پھر بھی اغلاط کا قوی اندیشہ ہے اس لئے قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر کہیں کوئی غلطی نظر سے گزرے تو اطلاع فرما دیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں درستی کرائی جائے قارئین کرام سے دعا کی درخواست ہے اللہ پاک ہمیں اکابر دیوبند کی تالیفات کو خوب خوب شائع کرنے کی توفیق دے۔

آمین ثم آمین۔

محمد اسحاق عفی عنہ

۵ جمادی الاخریٰ ۱۳۱۳ھ

حجۃ الاسلام آیۃ من آیات اللہ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی نور اللہ مرقدہٗ

حضرت نانوتوی ولی اللّٰہی

خوانِ علم کے آخری خوشہ چینوں میں تھے ۱۲۴۸ھ میں آپ کی ولادت ہوئی سہارنپور کے قرب میں ایک قدیم مردم خیز قصبہ نانوتہ ہے۔ اسی معدن سے یہ جوہر فرد نکلا جس کے انوار علم نے تیرھویں صدی ہجری کے نصف آخر کی علمی، مذہبی مجالس کو منور و تاباں بنا دیا تھا۔ ابتدائی تعلیم وطن مالوف میں حاصل کی۔ مکتبی تعلیم کے بعد اُن کو دیوبند بھیج دیا گیا، یہاں کچھ دنوں مولوی مہتاب علی کے مکتب میں پڑھا، پھر اپنے نانا کے پاس سہارنپور چلے گئے، جو وہاں وکیل تھے، سہارنپور میں مولوی نواز سے عربی صرف و نحو کی ابتدائی کتابیں پڑھیں، ۱۲۵۹ھ کے آخر میں اُن کو حضرت مولانا مملوک علی نانوتوی اپنے ہمراہ دہلی لے گئے۔ وہاں کافیہ شروع کیا اور دوسری کتابیں پڑھیں۔ بعد ازاں انھیں دہلی کالج میں داخل کر دیا گیا۔

دہلی کالج میں داخلے سے پہلے مولانا مملوک علیؒ سے منطق و فلسفہ و کلام کی کتابیں میرزاہد، قاضی مبارک، صدرا، شمس بازغہ وغیرہ اُن کے مکان پر پڑھ چکے تھے۔ آخر میں اس حلقۂ درس حدیث میں حاضر ہوئے جو علوم قرآن و حدیث میں سارے ہندوستان میں مرکزی حیثیت رکھتا تھا۔ حضرت شاہ ولی اللہ کی مسند علم پر حضرت شاہ عبدالغنی مجددی رونق افروز تھے۔ اُنہی سے علم حدیث کی تحصیل کی۔ زمانۂ طالب علمی ہی میں ان کی ذہانت، علم و فضل اور فہم و فراست کی شہرت عام ہو گئی تھی۔

حضرت مولانا نانوتوی کے معاصر ہم عصر سرسید مرحوم نے زمانۂ طالب علمی میں اُن کی ذہانت علم و فضل، زہد و تقویٰ اور فہم و فراست کی نسبت اپنے تاثرات کا ان الفاظ میں اظہار کیا ہے:-

لوگوں کو خیال تھا کہ بعد جناب مولوی محمد اسحاق صاحب کے کوئی شخص اُن کی مثل تمام صفات میں پیدا ہونے والا نہیں ہے، مگر مولوی محمد قاسم صاحب نے اپنی کمال نیکی، دینداری اور تقویٰ اور ورع اور مسکینی سے ثابت کر دیا کہ اس دلی کی تعلیم و تربیت کی بدولت مولوی محمد اسحاق صاحب کی مثل اور شخص کو بھی خدا نے پیدا کیا ہے بلکہ چند باتوں میں اُن سے زیادہ۔

زمانۂ تحصیل علم ہی سے وہ ذہانت و عالی دماغی اور فہم و فراست میں معروف و مشہور
تھے ویسے ہی نیکی اور خدا پرستی میں بھی زبان زد اہل فضل و کمال تھے۔ اُن کو جناب مولوی مظفر حسین
صاحب کی صحبت نے اتباع سنت پر بہت زیادہ راغب کر دیا تھا اور حاجی امداد اللہؒ کے فیض صحبت
نے اُن کے دل کو ایک نہایت اعلیٰ رتبہ کا دل بنا دیا تھا۔ خود بھی پابند شریعت و سنت تھے اور
لوگوں کو بھی پابند شریعت و سنت کرنے میں تا حد امکان کوشش کرتے تھے۔ با ایں ہمہ عام مسلمانوں
کی بہبودی کا بھی ان کو خیال تھا۔ انہی کی کوشش سے علوم دینیہ کی تعلیم کے لئے نہایت مفید مدرسہ
دیوبند میں قائم ہوا۔ اور ایک نہایت عمدہ مسجد بنائی گئی۔ علاوہ اس کے اور چند مقامات میں بھی انکی
سعی اور کوشش سے مسلمانی مدرسے قائم ہوئے۔ وہ کچھ خواہش پیر و مرشد بننے کی نہیں کرتے تھے
لیکن ہندوستان میں اور خصوصاً اضلاع شمال و مغرب میں ہزارہا آدمی اُن کے معتقد تھے اور
اُن کو اپنا پیشوا اور مقتدا جانتے تھے۔

تحصیل علم کے بعد مولانا نانوتویؒ نے ذریعہ معاش کے لئے حضرت مولانا احمد علی محدث
سہارنپوریؒ کے مطبع احمدی دہلی میں اپنے لئے تصحیح کتب کا کام اختیار کیا۔ اسی زمانے میں
حضرت مولانا احمد علیؒ کی فرمائش پر صحیح بخاری کے آخری چند سیپاروں کا حاشیہ بھی تحریر کیا۔

حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتویؒ لکھتے ہیں۔

جناب مولوی احمد علی صاحب سہارنپوریؒ نے تحشیہ اور تصحیح بخاری شریف کے پانچ
چھ سیپارے آخر کے باقی تھے مولوی صاحب کے سپرد کیا۔ مولوی صاحب نے اس کو ایسا لکھا
ہے کہ اب دیکھنے والے دیکھیں کہ اس سے بہتر اور کیا ہو سکتا ہے۔ اس زمانے میں بعض لوگوں نے
جو مولوی صاحب کے کمال سے آگاہ نہ تھے جناب مولوی احمد علی صاحبؒ کو بطور اعتراض کہا
تھا کہ آپ نے یہ کیا کام کیا آخر کتاب کو ایک نئے آدمی کے سپرد کیا۔ اس پر مولوی احمد علی صاحب
نے فرمایا تھا کہ میں ایسا نادان نہیں ہوں کہ بدون سمجھے بوجھے ایسا کروں۔ اور پھر مولوی صاحب
کا تحشیہ دکھلایا۔ جب لوگوں نے جانا اور وہ جگہ بخاری میں سب جگہ سے مشکل ہے علی الخصوص

چنانچہ مذہب حنفی کا ہمیشہ اول سے التزام رہا ہے اور اسی جگہ امام بخاریؒ نے اعتراض مذہب حنفیہ پر
کئے ہیں ان مسائل کے جواب لکھے معلوم ہے کہ کتنے مشکل ہیں اب جس کا جی چاہے اس جگہ کو دیکھ
اور ہم سے لکھا ہوا حاشیہ لکھا ہے اور ہمارا حاشیہ میں یہی التزام ہے کہ کوئی بات چاہیے
کتاب کے حل اپنے فہم سے نہ لکھی جائے۔[1]

درسِ حدیث کا طریقہ

درس حدیث میں مذہب حنفی کے اثبات و ترجیح کا وہ طریقہ اور
تحقیقات و تشریحات کا وہ انداز جو آج کل دارالعلوم دیوبند کا طرۂ
امتیاز ہے وہ کم و بیش مدارس عربیہ کے درس حدیث میں سہارنپوری کے دور سے فروغ دینے
میں حضرت نانوتویؒ کا بڑا حصہ ہے۔ تیرہویں صدی ہجری کے وسط تک درس حدیث میں صرف
حدیث کا ترجمہ اور مذاہب اربعہ کا بیان کر دینا کافی سمجھا جاتا تھا، مگر جب اہل حدیث کی جانب
سے اختلاف پر شدومد کے ساتھ یہ الزام لگایا گیا کہ ان کا مذہب حدیث کے مطابق نہیں ہے تو حضرت
شاہ محمد اسحاق صاحب محدث دہلویؒ کے بعض تلامذہ نے مذہب حنفی کے اثبات و ترجیح پر توجہ فرمائی
دارالعلوم میں حضرت نانوتویؒ، حضرت شیخ الہندؒ اور دوسرے حضرات نے اس کو یہاں تک فروغ
دیا کہ درس حدیث کی کوئی معروف درسگاہ اس سے خالی نظر نہیں آتی۔

تحصیل علم سے فراغت کے بعد حضرت نانوتویؒ نے ذریعہ معاش کے لئے مطبع احمدی
میں تصحیح کتب کا کام اختیار فرمایا اور یہی آخر تک آپ کا ذریعہ معاش رہا۔ تصحیح کتب کے ساتھ ساتھ
درس و تدریس کا سلسلہ بھی ہمیشہ جاری رہا۔ صحاح ستہ کے علاوہ مثنوی مولانا روم بھی اس زمانہ
میں پڑھاتے تھے، مگر درس کسی مدرسہ کے بجائے مطبع کی چہار دیواری یا مسجد یا مکان
پر ہوتا تھا جہاں خاص خاص تلامذہ زانوئے ادب تہ کرتے تھے۔

تواضع اور استغناء

مزاج میں استغناء اور عجز و انکسار اس درجہ کا تھا کہ علماء کی طرح
وضع جبہ و دستار وغیرہ کا بھی استعمال نہیں کیا۔ تعظیم سے بہت
گھبراتے تھے۔ فرمایا کرتے تھے کہ "اس نام کے علم نے خراب کیا ورنہ اپنی وضع کو ایسی خاک میں

وہاں کوئی یہ بھی نہ جانتا کہ قاسم نامی کوئی شخص پیدا بھی ہوا تھا جن امور کا نمایاں ہونے کا ہر وقت کھٹکا رہتا
فنائے علمی نفس رہتے تھے

۱۲۷۷ھ میں حج کے لئے تشریف لے گئے واپسی کے بعد مطبع مجتبائی میرٹھ میں تصحیح کتب کی ملازمت کرلی ۱۲۸۳ھ تک اسی مطبع سے وابستہ رہے۔ اسی زمانے میں دوسری مرتبہ حج کے لئے جانا ہوا وہاں کے بعد مطبع ہاشمی میرٹھ سے تعلق قائم ہوگیا۔ اس دوران میں درس و تدریس کا مشغلہ برابر جاری رہا مگر کسی مدرسہ کی ملازمت کبھی پسند نہیں کی۔ سوانح مخطوطہ کے مصنف نے لکھا ہے۔

"یہ سب کو معلوم ہے کہ مدرسہ اسلامی دیوبند آپ ہی کا ساختہ پرداختہ ہے اور کیا کچھ اس کا اہتمام ایک چھوٹی سی سرکار، مگر ہرگز کسی چیز سے نفع نہیں اٹھایا۔ اوائل میں جب خود ہی نے درخواست کی کہ آپ بھی اس مدرسہ کی مدرسی قبول فرمائیے اور اس کے عوض کسی قدر تنخواہ۔ مگر قبول نہ فرمایا۔ کبھی کسی طور اور ڈھنگ سے ایک حبہ تک کے لئے مدرسے کے زیر بار نہ ہوئے۔ حالانکہ وقت رہی مدرسے کی خورش کا سلسلہ رہا معروف رہتے اور تعلیم میں مشغول۔ اور اگر کبھی مدرسے کے قلم دوات سے چار لفظ لکھ لیتے تو فوراً ایک آدھ آنہ مدرسے کے خزانہ میں داخل کر دیتے تھے۔"

وفات

حضرت نانوتوی نے ۴۹ سال کی عمر میں ۴ جمادی الاولیٰ ۱۲۹۷ھ کو پنجشنبہ کے دن وفات پائی۔ دارالعلوم کے شمالی جانب آپ کا مزار پر انوار ہے۔ قبر طریق سنت کے مطابق کچی ہے۔ یہ جگہ قبرستان قاسمی کے نام سے موسوم ہے۔ یہاں بے شمار علماء، طلباء اور صلحاء اور دوسرے بہت سے لوگ آسودۂ خواب ہیں۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ
اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ مٰلِكِ
يَوْمِ الدِّيْنِ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى سَيِّدِ
الْخَلَائِقِ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ اَجْمَعِيْنَ ۔

بعد حمد و صلوٰۃ کے بندۂ ہیچمدان کمترین خلائق محمد قاسم عفی عنہ و عن والدیہ و عن جمیع المسلمین جس کی ہیچمدانی پہ اس کی پریشانی و بے سروسامانی اور اس کے کمترین خلائق ہونے پر اس کی ناشائستگی اور نادانی گواہ ہے قدرشناسان کلام ربانی جن کو بیان نکات آیات سے ترقی ایمانی اور محبان نبی کی خدمت میں جن کو شرح کمالات محمدی سے شادمانی ہو عرض پرداز ہے چند سال گذرے کہ حسب ایماء بعض بزرگان واجب الاطاعت شیعوں کے جواب لکھے تھے اثناء تحریر جواب طعن فدک میں بجانب الٰہ یوں خیال میں گذرا کہ اگر حکم میراث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی عام اور حدیث لَا نُوْرِثُ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ کو موضوع اور غلط کہا جائے تو یہ دعوئے حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جو زبان زد خاص و عام اہل اسلام ہے خود بخود باطل ہو جائے گا ۔ اور اس دعوے کا منقوض ہونا منکروں کے کام آئے گا۔

الغرض آپ کی حیات حدیث مذکور کی مصدق اور حدیث مذکور دعوئے حیات کی مؤید نظر آئی ۔ اور اس وجہ سے علماء اہل السنۃ کی حقانیت اور خوش فہمی کا یقین ہوا مگر بوقت تحریر مذکور اختصار ہی لکھنے کا اتفاق ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہنوز قبر میں زندہ ہیں اور مثل گوشہ نشینوں اور چلہ کشوں کے عزلت گزین ہیں جیسے ان کا مال قابل اجراء حکم میراث نہیں ہوتا ایسے ہی آپ کا مال بھی محل توریث نہیں بوجہ اتمام تحریر مذکور چند سطر تحریر

مذکورہ ویسی ہی پڑی رہی۔ نظر ثانی کا اتفاق نہیں ہوا مگر اس سال آخر [illegible]ھ میں قبیل رمضان
شریف سراپا کرم و عنایات مہتمم مطبع ضیائی واقع میرٹھ منشی محمد حیات نے تحریر مذکور کی بہ ہیئت
انشیہ کے چھاپنے کا ارادہ کیا اور اس کی تصحیح میرے ذمہ ڈالی اس وجہ سے چار و ناچار اس
کاپی کو اصل تحریر کی نظر ثانی ضرور ہوئی چونکہ نظر ثانی بغرض تہذیب و تالیف ہوا کرتی ہے تو اس
نظر کر دیں جیسے ہی مقتضائے وقت کی بیشی، اور ازالہ حشو و جبر نقصان کا اتفاق ہوا جب نظر ثانی کی
نوبت مقام مذکور تک پہنچی تو لازم حق دفع بعضے اوہام متخیلہ یوں مناسب معلوم ہوا کہ اوّل تو اس
دعوے کو موجہ کیا جاوے۔

دوسرے اعتراض تعارض آیت کریمہ اِنَّکَ مَیِّتٌ الخ اور علیٰ ہذا القیاس اعتراض
تعارض بعض احادیث کا جواب دیا جائے۔ یہ سمجھ کر جو اس مضمون کو چھیڑا تو حسب تجربہ سابق یہاں
بھی اپنے خیال سے زیادہ طول ہو گیا۔ اور اپنے اندازے سے بڑھ کر مضمون مذکور کے نتائج
دیرگ پیچیدہ ہوتے نظر آنے لگے۔ ادھر کثرت مشاغل باعث رنج و تعب ادھر دل کاہل ہوا آرام
طلب اسی وجہ سے کچھ لکھا بھی نہ گیا۔ اسی میں رمضان شریف کا آ جانا نہ لکھنے کا اور بہانہ ہو
گیا، غرض ہنوز اس تقریر کے اختتام کی نوبت نہ آئی تھی کہ سامان غیبی باعث عزم سفر
حج ہوا۔

آخر ماہ شوال کو وطن سے رخصت ہو کر گرد و نواحی راہ بیت اللہ اختیار کی۔ میرٹھ پہنچ کر
جو تقریر مذکور کے ناتمام رہ جانے کا ذکر آیا تو منشی صاحب موصوف بتاکید تمام باعث اتمام
ہو گئے۔ اور یہ فرمایا کہ غالب ہے بمبئی پہنچ کر بوجہ انتظار روانگی سفینہ جہاز چند روز کا توقف ہو پھر وہاں
کچھ اور کام بھی نہ ہوگا۔ اگر اس عرصہ میں تمام کر کے میرٹھ کو روانہ کی جائے تو پھر یہ ارمان نہ رہے
کہ ہدیۃ الشیعہ کو چھاپا تو کیا چھاپا۔ طمع میراث فدک کے جوابوں میں جو کچھ جواب تھا وہ بھی نہ چھاپا۔
جب وہ اپنے اصرار سے باز نہ آئے اور ان کے اصرار پر مجھ سے انکار نہ ہو سکا، ادھر دیکھا کہ
کتاب مذکور کے چند اجزاء چھپ چکے اور اس قدر چھپ جانے کے بعد توقف میں حرج بھی ہے تو
بحکم تسلیم اور کچھ نہ ہو سکا، مسودہ کے کاغذ جو بعض احباب کے حوالے کرنے کے لئے ساتھ
لایا تھا ساتھ لے لئے۔ اور بمبئی پہنچا تو ہر چند دس بیس روز تک وہاں پڑا رہنا پڑا۔ مگر کچھ دن بوجہ
کاہلی امروز و فردا میں گذر گئے اور کچھ دن بیماری کے بہانہ میں رائگاں گئے۔

آخر ایام قیام میں طبیعت پر بوجھ ڈال کر بیٹھا اور یوں تو لکھنا ہی پڑا پانچ یا چھ دن میں تمام کیا

مگر یہ ارادہ وجہ پیشتر سے مکنون تھا کہ بعد اتمام اس کو میرٹھ روانہ کیجئے اور نقل بغرض پیشکش حضرت
پیر و مرشد دام ظلہم فیوضہم ساتھ لیجئے دل کا دل ہی میں رہا۔ نقل کا اتفاق نہ ہوا اور زمانہ روانگی کا
جلد آگیا ناچار ہو کر میرٹھ کا بھیجنا موقوف رکھا اور بامید اس کے چند ورق جلد ایک بار حضرت پیر و مرشد
دام ظلہم فیوضہم کے گوش گذار کر دینا یا ملاحظہ اقدس سے گذار دینا ضروری سمجھا۔ اس لئے
اوراق مسودہ کا پشتارہ باندھ کر جہاز پر چڑھا اور مختلف بلاد و امصار دنیا کی باوجود گمراہی اور ناآشنائی
کے جس کی وجہ سے اپنی رسائی تو در کنار ہمراہیوں کی گم گشتگی کا بھی اندیشہ تھا دریا پار ہو کر
جدہ پہنچا اور وہاں سے بسواری شتر دو روز میں دونوں قبلوں کی زیارت سے مشرف ہوا۔
بیت اللہ زادہا اللہ شرفاً و عزۃً الی یوم القیامۃ کا طواف میسر آیا۔ اور حضرت پیر و مرشد دام ظلہم
فیوضہم کی قدم بوسی سے رتبہ عالی پایا۔

"اعلیٰ حضرت بارگاہ مطلع انوار سبحانی منبع اسرار صمدانی مورد فضائل ذی الجلال والاکرام
مخدوم مطاع خاص و عام سر حلقہ مخلصان سراپا اخلاص سر لشکر صدیقان با اختصاص رونق شریعت
زیب طریقت ذریعۂ نجات وسیلۂ سعادات دستاویز مغفرت دنیا ز متمسکان جہان واگذاشت
مستمندان ہادی گمراہان مقتدائے دین اہل پناہ زبدۂ زمان عمدۂ دوران سیدنا و مرشدنا و
مولانا الحاج امداد اللہ لا زال کاسمہ امداداً من اللہ للمسلمین و اہل اللہ کی زیارت سے جو منبع ہمت
رستخیز مثال غدر ہندوستان کے بعد وطن قدیم تھانہ بھون ضلع سہارنپور و مظفر نگر کو چھوڑ کر بحکم
اشارات بالسنی بلد اللہ الامین مکہ معظمہ زادہا اللہ شرفاً و عزۃً میں مقیم ہیں۔ بہرہ اندوز شرف و عزت
ہوا بوجہ تہی دستی دین و دنیا اور کچھ پیشکش نہ کر سکا۔ اوراق سیاہ مسودہ مذکورہ کو پیش کر کے رسم
پیشکش بجا لایا۔

شکر عنایات کس زبان سے کیجئے کہ اس ہدیہ مختصرہ کو قبول فرما کر مطالعہ تمام میں دعائیں
دیں۔ علاوہ بریں تصحیح وجدانی اور تحسین زبانی سے اس ہیچمدان کی اطمینان فرمائی۔ اپنی کم مائگی اور
ہیچمدانی کے سبب جو تحریر مذکور کے صحت میں تردد تھا رفع ہو گیا۔ پھر یہ کوئی کیجے تو اور متعجب

ہوتا کہ ہم نادان کی تحقیق اور تنقیح اور ایسی مستحسن اور صحیح سے
زبان تنگ و ذہن تنگ سخن آئینہ۔

میں کہاں اور یہ مضامین عالی کہاں یہ سب اسی حضرت کی توجہات قدسیہ کی نعمت عطائی ہے یہاں تک کی
فقط زبان و دست و قلم واسطہ ظہور مضامین مکنونہ دل کی طرف منسوب ہوں ورنہ اپنی ہیچمدانی سے

جس پر بے سروسامانی، دوسری پریشانی دو وقت پر عادل گواہ ہیں انکار نہیں کیا جاتا۔ بے سروسامانی کا حال پوچھئے تو نہ اپنے گھر میں کوئی عالم جو بوجہ قدردانی علم کی طرف لگا سکے، نہ اپنے دل میں شوق جو تحصیل علم میں مزہ آئے اور اس کام سے دل نہ گھبرا سکے، نہ گھر میں کوئی کتاب جو بے تاب ہو کر جب جی چاہا اٹھا یا دیکھ لیا۔ نہ روپیہ پیسے کا ایسا حساب کہ حسب دلخواہ ضروریات تحصیل میں لیا صرف کیا اور پریشانی کی کیفیت پوچھئے تو کچھ نہ پوچھئے۔

ایک دل ہزار مقصود پھر ہر مقصود کے لئے ہزار فکر موجود، ایک بات ہو تو کہہ بات بھی ہے۔ پھر کس کس کو حاصل کیجئے جو دل کو قرار آئے نہ دل کی پریشانی جائے۔ سو نئی تمنائیں برآئیں تو ہم میں اور خدا میں کیا فرق رہ جائے اور سب امداد دل سے وسعت پیدا ہو جائے اور خدا سے ہو رہئے۔ تو ایسی عقل اور ایسی ہمت کہاں سے آئے کہ بجز نام خدا اور کچھ نہ بھائے، یہ نصیب ہو تو پھر کیا بات نسبت ولایت کہئے نابکار دل کو ہاتھ آ جائے۔ بہر حال اپنا حال تو معلوم ہے اس سامان پر یہ الفت۔

ہاں حضرت مستطاب الصفات کی عنایت سے نام پر جو کچھ لگائیں بجا ہے اور ان کی توجہات کی نسبت جو کچھ بنائیں زیبا ہے۔ اس لئے یہ ہیچمدان بدترین کمترین زبان و دل سے اس بات کا معترف ہے کہ میرے کلام پریشان میں اگر کوئی سخن دلنشین اہل دل اور کوئی تحقیق لائق تصدیق اہل حق ہے تو وہ حضرت مرشد برحق امام الکل عمیم فیضہ کے انتساب و تربیت کا عکس ہے ورنہ اگر اغلاط اور تمیز خرافات ہو تو یہ تیرہ دروں خود قائل ہے کہ اپنی عقل نارسا ہے اور اپنے دماغ میں خلل ہے۔ یہی وجہ ہوئی کہ حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہم کے سنانے کی ضرورت ہوئی۔ مگر جب نو ان فیض ترجمان سے آفرین و تحسین سن لی تو اس مضامین کی حقیقت تو اپنے نزدیک محقق ہو گئی یوں کوئی منکر نہ مانے تو دوسری بات ہے۔ منکر دل کا کام یہی ہے مگر نقصان تقریب اور پریشانی تقریر کا اندیشہ باقی ہے۔ سو اس کی اصلاح محققان عیب پوش کے ذمہ ہے میرا کام جتنی میرا کام ہے تو یہ ہے کہ تعمیل امر بزرگان کی جائے۔ سو جیسے ارشاد حضرت مجمع علم و عمل جامع کمالات عیانی و پنہانی عالم ربانی مولانا رشید احمد صاحب خلیفہ ارشد حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہم باعث تحریر اصل رسالہ ادنی ہدیۃ الشیعہ ہوا تھا ایما ہدایت انتما حضرت مخدوم عالم پیر و مرشد برحق اس طرف مشیر ہوا کہ تقریر اثبات حیات سید الموجودات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدیۃ الشیعہ سے جدا کر کے جدا نام رکھ دیجئے۔ سو بایں نظر کہ یہ تقریر ان مثبت حیات خلاصہ

موجودات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوات والتسلیمات ہے۔ دوسرے اس اثبات سے اس مردہ دل کو امید زندگانی جاودانی ہے۔ معہذا منشی محمد حیات صاحب موصوف کو نہ اس باب میں استعانتی ہوئے یوں مناسب معلوم ہوا کہ اس رسالہ کا نام آب حیات رکھا جائے۔

دل میں یہ ٹھان کر قلم اٹھایا اور ٹھہرائی کہ شروع تو خدا کے گھر میں کیجئے اور بن پڑے تو بوسہ گاہ عالم در پر سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر اختتام کو پہنچا دیجئے تاکہ ابتدا و انتہا دونوں مبارک ہوں۔ ورنہ جس قدر بن پڑے غنیمت ہے کیونکہ اس وسیلہ سے اس مظلوم و مہجور کو امید عفو اور ظن قبول ہے سو خیر تا دم تحریر معلوم تو یہ کمترین کا اتمام آستانہ خداوندی پر ہو رہا ہے اور چھبیسویں ذی الحجہ کو سنا ہے کہ مشتاقان زیارت کا مدینہ منورہ کو ارادہ ہے۔ ان کے ہمرکاب ان شاء اللہ تعالیٰ یہ ننگ امت بھی روانہ ہونے والا ہے۔

اب لازم یوں ہے کہ مطلب کی باتیں کیجئے سو اول تو ناظرین با انصاف کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ باجماع اہل عقل و نقل و بشہادت عقل و نقل کوئی حکم احکام خداوندی سے علل اور مصالح و حکم سے خالی نہیں ہے۔ ایسا کوئی حکم نہیں کہ اس کے لئے کوئی علت اور اس میں کوئی نہ کوئی مصلحت و حکمت نہ ہو۔ چونکہ اس رسالہ میں ایسی باتوں کی تفصیل کی گنجائش نہیں تو فقط اجمال ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے اجماع اہل نقل تو سبھی کو معلوم ہے باقی اجماع اہل عقل و شہادت عقل پر جملہ مشہورہ مسلمہ کافی ہے فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمۃ۔ شاہد عادل ہے۔ رہی شہادت نقل سو وہ آیات جو لفظ حکمت پر مشتمل ہیں جیسے یُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ یا لفظ حکم کو متضمن ہیں جیسے وَكُلًّا اٰتَيْنَا حُكْمًا وَّعِلْمًا۔ اہل انصاف کے لئے کیا یہ دلیل کافی و شاہد وافی نہیں؟ وجہ دلالت اور شہادت کی یہ ہے کہ بعد غور و فکر بسلامت ذہن و شہادت عقل یوں معلوم ہوتا ہے کہ لفظ حکم و حکمت سے جو کلام اللہ میں جا بجا آتا ہے علم نسبت حکمیہ حقیقیہ احکام شرعیہ مراد ہے لیکن نسبت حکمیہ حقیقیہ کی حقیقت شرح طلب ہے۔ اس لئے گزارش ہے کہ کوئی صفت کسی موصوف میں بالذات ہوتی ہے اور کسی موصوف میں بالعرض، سو جس موصوف میں وہ صفت بالذات ہے وہ موصوف تو اس صفت کا محکوم علیہ حقیقی ہے اور وہ صفت اس موصوف کے لئے محکوم بہ حقیقی اگرچہ بوجہ مفقود ہونے محل موارا تو کے با اعتبار طرف صفت و موصوف کو محکوم علیہ و محکوم بہ نہ کہہ سکیں علیٰ ہذا القیاس نسبت فیما بین نسبت حکمیہ حقیقیہ ہے جو اگر مابین صفت و موصوف ارتباط اور اتصاف ذاتی نہیں تو سب کو مجازی سمجھئے مگر نسبت حقیقی کی اطلاع بجز اس طریق سے متصور ہے محکوم علیہ سے محکوم بہ کو دریافت کیجئے اور اس طریق سے نسبت فیما بین

دریافت کر لیجئے یا دونوں کو دریافت کیجئے اور نیز ان میں کو پہچانئے یا محکوم بہ سے محکوم علیہ کی طرف جائیے اور نسبت فیما بین
کی خبر لائیے۔ مگر چونکہ شکل اول میں اول طرف اعلیٰ محکوم علیہ کا علم ضروری ہے اور شکل ثالث
میں طرف ثانی کا علم لابد ہے اور شکل ثانی میں دونوں کی اطلاع کی اول حاجت ہے تو بالضرور
حکماء دین مراتب حکمیہ میں بترتیب متفاوت ہوں گے مع ہذا سوا طریق اول کے محکومات بہا
کی اطلاع بجز تقلید انبیاء متصور نہیں کیونکہ عقول ناقص ادراک محکومات علیہا میں کافی نہیں علاوہ بریں
ایک محکوم علیہ کا علم اس کے سارے لوازم یعنی محکومات بہا کو مستلزم ہو سکتا ہے اور محکوم بہ کا علم
اگر مستلزم بھی ہو تو ایک ہی محکوم علیہ کے علم کو مستلزم ہوتا ہے اس وجہ سے بھی مرتبہ اول کو
اولیت ہے پھر بایں وجہ کہ مرتبہ ثالث اول و ثانی سے بالذات متاخر ہے اس کا مرتبہ بھی
ان دونوں کے بعد ہی ہوگا سو مرتبہ اول بدرجہ کمال تو انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نظر آتا
ہے اگرچہ کسی قدر مشتغلان باخلاص بھی ان کے شریک ہوں!

چنانچہ قبل ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تحیۃ الوضوء پر حضرت بلالؓ کا مداومت فرمانا اور بہت
سے احکام میں حضرت عمرؓ کے موافق وحی کا آنا اس پر شاہد ہے علیٰ ہذا القیاس حضرت بایزید
بسطامی اور حضرت شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہما کے وہ اقوال جن سے احکام شرعیہ پر
بے درس و تدریس فقط بصورت الہام ان کا مطلع ہونا ثابت ہوتا ہے عجب نہیں کہ اسی پر محمول ہو
اور احتمال ہے کہ فقط علم احکام مراد ہو سو اس سے کہ ان کے محکومات علیہا معلوم ہوں چہ جائیکہ
اس سے محکومات بہا یعنی احکام کی طرف ذہن کو انتقال واقع ہوا ہو اور مرتبہ ثانی اکابر اولیاء و
مجتہدان باآثار کے لئے ہے رہا مرتبہ ثالث وہ مسلک آباء و اذکیاء امت ہے اور ان کے تقلید
بحث ہے بظاہر علم ہے اور حقیقت میں جہل مگر چونکہ محکومات علیہا حقیقی علت اور ملزوم ہیں۔ اور
محکومات بہا حقیقی معلول و لوازم اور ہر احکام شریعت سے محکومات بہا مراد ہیں یا معنی مشہور یعنی تصدیق
بانسبۃ حکمیہ تو لاجرم ہر حکم شریعت کے لئے کوئی نہ کوئی محکوم علیہ حقیقی ہوگا۔ چنانچہ بندہ آپ کی بھی ابھی
پڑھ چکا ہے۔ یعنی جب یہ معلوم ہو گیا کہ فلاں نے حکم یعنی محکوم بہ کے لئے فلانی شے محکوم علیہ ہے تو جہاں جہاں
وہ شے پائی جائے گی بشرط فہم یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ وہ حکم بھی یہاں موجود ہے کیونکہ محکوم علیہ
حقیقی جب علت اور ملزوم ٹھہرا تو محکوم بہ حقیقی معلول اور لازم ہوگا اور معلول و لازم علت و ملزوم کو لازم
ہوتے ہیں۔ بہرحال بشرط سلامت ذہن لفظ حکم و حکمت سے یہی مراد ہے جو اس ہیچ مداں نے عرض کیا
ورنہ مجموعہ مضامین مسطورہ جو شرح لفظ حکمت و حکم میں مذکور ہوئے۔ خود ظاہر ہے غرض احکام دینیہ کے

علل کا ہونا یقینی اور ان علل کا ان احکام کے حق میں موجود ہونا اور ان احکام کا ان علل کے حق میں
معلول ہونا ظاہر ہو یا مبرہن ہے۔ ال دو احکام کی اگر اور کسی امر کے علت ہوں تو وہ امر ان احکام کا معلول
کہلانے لگا۔

الغرض حقائق موجود اور احکام مجعول میں ارتباط لزوم اور علاقہ علیت و معلولیت ہے۔ یہاں
شاید کسی کو یہ شبہ پیش آئے کہ احکام دین جو بمعنی اوامر و نواہی ہیں انشاء ہیں نہ خبر یا اقسام خبر جو محکوم
علیہا کا ہونا ضروری ہو۔ اس لئے یہ معروض ہے کہ اوامر و نواہی پر احکام کا اطلاق مجازی ہے ورنہ حقیقت
اس جگہ احکام میں جنس امر و نہی متفرع ہوتا ہے۔ مثال درکار ہے تو لیجئے کلام اللہ میں ایک جا
نماز کا امر فرمایا تو یوں فرمایا:۔

فَاِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ
عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا ۝

دوسری جا زنا سے منع فرمایا تو یوں فرمایا:۔

لَا تَقْرَبُوا الزِّنٰىٓ اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً وَّسَآءَ سَبِيْلًا ۝

پہلی آیت امر کو مشتمل ہے۔ دوسری نہی کو۔ دونوں جا امر و نہی کے بعد امر و نہی کے فرمانے کی علت بیان
کی۔ اس کی ارشاد فرمایا اِنَّ الصَّلٰوةَ الخ اور اِنَّهٗ كَانَ الخ اور یہ دونوں جملے خبریہ ہیں۔ باقی
بعض بلاغت کا حصر اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ کو مثل كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ انشائیہ کہنا اور امر بصورت
خبر قرار دینا قطع نظر اس کے کہ یہ بات قول تو جیہ اِنَّ الصَّلٰوةَ کے انشائیہ ہونے کی کوئی دلیل نہیں
دوسرے قرینہ تقدم فَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ اس کے خبر ہونے کی خبر دیتا ہے انصاف سے دیکھیں تو
از قبیل مجاز ہے۔ علاوہ بریں مجاز ہو یہ ہے کہ معقول جملہ ایسے مضمون کو امر و نہی لازم ہے چنانچہ:۔
اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ الخ اور آیۃ اَلَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ
النَّبِيَّ الْاُمِّيَّ الخ سوا اس کے اور آیتیں اور حدیثیں صراحۃً یا اشارۃً اس پر دلالت کرتی ہیں۔
غرض اس قسم کے جملے بطور تفاصیل اجمال آیت اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وغیرہ میں امر بصورت
خبر ہیں اس پر تفصیل کو بحکم اجمال مذکور امر یا نہی لازم ہے تو علماء اصول نے نظر بر انجام ان کو
بھی داخل امر و نہی رکھا۔ بالجملہ اوامر و نواہی شرعیہ غیر شرعیہ کو احکام کہنے کی یہ وجہ ہے جو معروض
ہوئی۔ ارباب فہم سے امید تسلیم ہے اور اگر کسی صاحب کو تامل ہو تو اس کا انتہائی حاصل نکلے گا
کہ حکم بمعنی امر و نہی ہے۔ مقدمات سابقہ کا تسلیم کرنا تو بہر حال لازم ہی ہوگا کیونکہ ملاحظہ فرمایا ان تقریر

گزشتہ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مضامین مذکورہ کے تسلیم میں بہت سے امور عقلیہ و نقلیہ کا انکار لازم
آئے گا بلکہ اتنا فرق ہوگا کہ بجائے لفظ احکام لفظ مسائل کہنا پڑے گا اور مسائل کا ہونا ہر علم میں
عقلی ہو یا نقلی لازم ہے چنانچہ لفظ علم بھی جو ایسے دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے جو باہم
مبتدا و خبر ہو سکتے ہیں علوم کے لئے مسائل اور مسائل کے لئے محکوم علیہ و محکوم بہ کے ہونے
کی خبر دیتا ہے۔ چنانچہ واقفان دانشمندی اور نیز ماہران کتب منطق پر یہ بات پوشیدہ نہیں واضح ہوگی

اور جب ہر علم میں مسائل ہوئے بلکہ علم مسائل ہی کا نام علم ہوا اور ہر مسئلہ میں محکوم علیہ اور
محکوم بہ ہوئے تو اگر وہ محکوم علیہ اور محکوم بہ حقیقی ہیں تب تو ہر امر و نہی کے لئے علت کا ہونا ظاہر ہے
کیونکہ محکوم بہ مسائل علم دین میں مامور بہ یا منہی عنہ یا معنی لفظ مامور بہ و لفظ منہی عنہ ہے ورنہ یہ بات
بھی ظاہر ہے کہ ہر بالعرض کے لئے کوئی نہ کوئی بالذات ہے سو جو محکوم علیہ بالذات ہوگا وہی محکوم
علیہ حقیقی اور ملزوم اور علت ہے اور طریق اثبات مدعا کے لئے یہ ہے کہ آیت اَلَّذِیْنَ
یَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِیَّ الخ اور نیز آیت اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ
اور سوا اس کے اور آیتیں ذوق و فہم ہو تو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ امر خدا و رسول کے لئے
مامور بہ کا معروف و عدل وغیرہ ہونا ضروری ہے اور معروف وغیرہ ہونا امر سے سابق ہے علی ہذا
القیاس منہی عنہ ہونے کے لئے اس کا منکر و فحشا ہونا لابد ہے اور یہ اوصاف اس کے منہی عنہ
ہونے سے مقدم بلکہ بایں نظر کہ خدا کی طرف سے بعثت رسل وغیرہ سامان ہدایت منجملہ آثار رحمت
ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے امر و نہی از قسم شفقت اور یہی ثابت ہوا کہ خدا
و رسول کے امر و نہی کو معروف و منکر وغیرہ ہونا لازم ہے تو بالضرور کوئی معروف وغیرہ ایسا نہ ہوگا جو
مامور بہ نہ ہو چکا ہو اور کوئی منکر وغیرہ ایسا نہ ہوگا کہ جس کا منہی عنہ ہو چکا ہو خیر مطلب تو مطلب اول سے ہے۔
الحاصل ہر امر کے لئے مامور بہ کا معروف وغیرہ ہونا اور ہر نہی کے لئے منہی عنہ کا منکر وغیرہ ہونا ضروری ہے اور معروف
و منکر وغیرہ ہونا امر و نہی سے مقدم ہو تو ان ظاہر ہو گیا کہ امر کی علت مثلاً وصف معروفیت اور نہی کی علت مثلاً
وصف منکریت ہے۔

توضیح کے لئے ایک مثال معروض ہے شہادت اِنَّہٗ کَانَ فَاحِشَۃً سے زنا منجملہ فحشاء
ہوا اور فحشاء بحکم یَنْہٰی عَنِ الْفَحْشَاءِ منہی عنہ تو اب قیاس کی یہ صورت ہوگی کہ زنا فحشاء ہے
اور فحشاء منہی عنہ اس صورت میں نتیجہ یہ نکلا کہ زنا منہی عنہ ہے مگر چونکہ حد اوسط علت ثبوت حد اکبر
للاصغر ہوتی ہے تو فحشاء کا علت منہی ہونا ظاہر ہو گیا غرض ہر امر و نہی کی کوئی نہ کوئی علت ہے

ورنہ یہی ہمارا مطلب تھا اور بہ نظر احقر حدیث شکل حسد مُطَّلِع بفتح اللام و تشدید الطاء بھی مخبر
اسی جانب مشیر ہے۔ وجہ دلالت کی یہ ہے کہ مُطَّلِع بالفتح اللام و تشدید الطاء جھروکے اور جھانکنے
کی جائے کو کہتے ہیں۔ سو جیسے جھروکوں اور جھانکنے کی جگہوں سے تمام وہ چیزیں نظر آیا کرتی ہیں
جو ان کے مقابل ہوتی ہیں اور ان کے ذریعہ سے معلوم ہو جاتی ہے ایسے ہی عقل کے مقابل جس قدر معقول
ہوتے ہیں ان کے ذریعہ سے معلوم ہو جاتے ہیں۔ اور اہل نظر مناسب کو گویا نہیں
میں سے نظر آتے ہیں لیکن کوئی نہیں کہہ سکتا کہ مطلع سے عقل قریب ہی مراد ہے عجب نہیں
کہ عقل بعیدہ یعنی صفات خداوندی جو عقل اصلی ہیں مراد ہوں کیونکہ جبروت حقوق اللہ یا حقوق
العبد کی اصل مقتضی یہ صفات ہی ہیں۔ مثلاً خدا کی ربوبیت اور عظمت عبادت اور تعظیم
کی خواستگار ہے اور خدا کا لطیف ہونا بندہ سے حیا اور ترک فحشاء کو مقتضی ہے اس جگہ سے
ظاہر ہو گیا ہو گا کہ معلول اور لازم سے اس مقام میں یہ حقوق ہی مراد ہیں جو بندہ کے ذمہ ثابت
ہوتے ہیں اعمال خارجیہ مراد نہیں جو بہ تشبیہ واقع ہو کر معلول اور لازم علت اور ملزوم سے
منفک نہیں ہو سکتے پھر کیا سبب کہ باوجود عقل اور ملزومات لوازم و معلولات کہیں ہیں کہیں نہیں۔
اتنی کوئی مطیع ہے اور اس کے باعث سے اعمال صالحہ موافق عقل صادر ہوتے ہیں اور کوئی عاصی
ہے اور اس سے اعمال حسب اقتضاء عقل صادر نہیں ہوتے بلکہ عقل و ملزومات بے معلولات
و لوازم نظر آتے ہیں۔ الغرض جو شخص عقل بعیدہ اور قریبہ پر مطلع ہو گا وہ عالم اور حکیم کامل اور
مصداق وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ہو گا ورنہ اگر لوح محفوظ کا بھی
حافظ ہو تو عالم نہیں ہو سکتا ہے۔ خیر اب بس کیجئے اور اصل مطلب کی راہ لیجئے۔

مخدوم من جب ہر حکم کے لئے کوئی نہ کوئی علت ضروری اور وہ علت محکوم علیہ کی ہوئی اور
علت معروض نسبت حکمیہ تحقیقیہ کو نام ہوا تو لاجرم تحقق نسبت کے لئے وجود طرفین یعنی محکوم علیہ
اور محکوم بہ ضروری ہوا اور علم نسبت کے لئے علم طرفین کی حاجت ہوئی۔ لیکن بعض اوقات اطراف
نسبت خود کوئی نسبت اور اضافت ہوتے ہیں تحقق نسبت اولی کے لئے جیسا نسبت ثانیہ کا تحقق
ضروری ہے اور اس کی معرفت اور علم کے لئے نسبت ثانیہ کے علم و معرفت کی حاجت ہے
ایسے ہی اطراف نسبت ثانیہ اور علم و معرفت اطراف نسبت ثانیہ ضروری ہے سو جو احکام عقود اور
اضافات پر مشتمل ہیں جیسے بیوع و اجارات و نکاح متفرع ہوتے ہیں ان کی تفریع اور تحقق اور معرفت
تفریع کے لئے جیسے تحقق بیوع و اجارات و نکاح اور معرفت تحقق بیوع و اجارات و نکاح

ضرور ہے ایسے ہی تحقق اطراف عقود صورت تحقق اطراف عقود کی حاجت ہے۔ مثلاً منکوحۂ
غیر کے نکاح کی حرمت اس کے نکاح پر متفرع ہے اور نکاح اس کی علت ہے۔ اور
نکاح ایک نسبت اور اضافت ہے فیمابین زوجین اور اسی سبب سے اپنے تحقق میں ان
دونوں کے تحقق کا محتاج ہو۔ سو اگر کہیں حرمت بوجہ نکاح ہوگی تو نکاح پہلے ہوگا اور جب
نکاح ہوا تو ناکحین کا وجود دنیوی الحسنٰی حیات خود ثابت ہو جائے گا۔ لیکن چونکہ عقد کو
انعقاد لازم بلکہ اصل مقصود ہے تو جیسے عقد کے لئے عاقدین کی ضرورت ہے ایسے انعقاد کے لئے
وہی منعقدین یعنی معقود علیہ اور معقود بہ کی حاجت ہے علیٰ ہذا القیاس علم نسبتہ اولیٰ کے لئے
صورت منتقدین ضروری کا ہے بلکہ بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ عقود میں اصل مقصود انعقاد
ہے اور اولاً و بالذات ضرورت ہے۔ تو منعقدین کی ضرورت ہے۔ مگر چونکہ انعقاد بے عقد
ممکن نہیں اور عقد بے عاقدین عقود الحسنٰی بیوع و اجارات میں متصور نہیں تو ثانیاً و بالعرض عقد و
عاقدین کی حاجت ہوئی یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ استحقاق حقوق بیع وارث کی جانب منتقل
ہوتا ہے۔ حق استیفاء حقوق اجارہ یعنی منافع ورثہ کی جانب منتقل نہیں ہوتا کیونکہ قوام اصل
مقصود یعنی انعقاد منعقدین کے ساتھ ہے اور منعقدین میں سے معقود علیہ تو بہرحال متعین
اور متعین ہی ہوتا ہے

اور اس وجہ سے اس کا موجود نہ ہونا بوجہ عدم اول ہو یا عدم ثانی موجب عدم حدوث
انعقاد یا باعث زوال انعقاد ہوتا ہے اور معقود بہ یعنی ثمن یا اجرت اگر عروض میں سے ہے تو
تعین اور تشخص ظاہر ہے اور اس صورت میں یہ بھی معقود علیہ ہے جیسا معقود علیہ اس صورت میں
معقود بہ ہے۔ اور اگر نقود میں سے ہے تو وہ صورت نہ ہو لے اسباب تعین کے شکل اشارۂ
ایک مضمون کلی ہے جس کی ہزار ہا افراد متصور ہیں اور اسی وجہ سے اس کے ہلاک اور فنا کے
قبل قیمت عالم اسباب میں کوئی صورت نہیں اور اس کی وجہ سے عدم انعقاد متصور نہیں بالجملہ
چونکہ مبیع و ثمن اشیاء ثابتہ اور مستقرہ میں سے ہوتے ہیں یعنی اس کا وجود محتاج زمان نہیں آن
واحد میں بتمامہ متحصل ہو سکتا ہے تو انعقاد بیع بھی دفعۃً متصور ہے اور پھر موت عاقدین موجب
انحلال عقدہ انعقاد نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ انعقاد اپنے حدوث میں عقد عاقدین کا محتاج ہے
اپنی بقا میں اس کا محتاج نہیں در بقاء میں ہے تو فقط منعقدین کا محتاج ہے چنانچہ رشتہ و رسن کے
انعقاد سے ظاہر ہے۔ رہا یہ خلجان کہ انعقاد بیع بغرض ملک مطلوب ہوتا ہے پھر جب عاقدین

ہی نہیں تو ملک کی کیا صورت ہوگی اور کون مالک ہوگا تو اس کا جواب اوّل تو یہ ہے کہ ملک
من حیث ہو ہو علی الیقین کسی مالک کو مقتضی ہے درصورت وراثت ملک کی اضافت بدل
جائے گی ملک نہ بدلے گی اس واسطے ایسے مواقع میں انتقال ملک کہتے ہیں۔ دوسرے
یہ تبدیل ملک اُس کی مشتری کا بائع کے قائم مقام اور اس کا نائب ہوجاتا اور بائع کا
مشتری کے قائم مقام اور اس کا نائب بن جانا لازم بلکہ اصل غرض انعقاد ہے چہ جائیکہ
مخالف ہو تو عاقدین میں سے ایک کا مرجانا اور اس کے وارثوں کا اس کے قائم مقام ہو
جانا بھی مخالف انعقاد نہ ہوگا جو عاقدین میں سے کسی کی موت کے سبب انحلال عقد و انعقاد
متصور ہو۔ غایۃ ما فی الباب عاقدین کی آپس میں نیابت بالضرور لازم ہو اور وارثان عاقدین
کی نیابت لازم نہ ہو۔ الحاصل انعقاد اور ہے اور ملک اور۔ اور ملک انعقاد پر متفرع ہوتی ہے جیسے
انعقاد کو اپنے حدوث و بقا میں متعاقدین کی حاجت ہے ملک کو اپنے حدوث و بقا میں ملک کا مزید ہے جیسے ملک کو
مالک بنا دینے والوں کی حاجت ہوتی ہے تو فقط حدوث ہی میں ہوتی ہے بقا میں حاجت
نہیں اس صورت میں بعد انعقاد بیع اگر عاقدین میں سے کوئی مرجائے تو جیسا وہ دوسرے
عاقد کے قائم مقام ہوا تھا وارث اس کا قائم مقام ہو جائے گا اور اسی حساب سے
قائم مقام کا قائم مقام کہلائے گا۔ اگر اندیشہ طول سدِ راہ قلم نہ ہوتا تو اس مضمون کے
پس و پیش کے مضامین بھی باعث انشراح ناظرین ہوتے مگر اس عذر معقول کے باعث
اس بات کو یہیں ختم کرکے عرض دیگر زیر قلم ہے۔

اُس کی مبیع و ثمن بوجہ استقرار آن واحد میں موجود ہو سکتے ہیں اور اسی وجہ سے انعقاد
بیع فیما بین مبیع و ثمن دفعۃً واحدۃً متصور ہے۔ مگر منافع اذ بسکہ ثابت و مستقر نہیں ہوتے
بلکہ بایں وجہ کہ جیسے ابعاد اور ذی ابعاد مکان پر منطبق ہوتے ہیں۔ حرکات زمان پر
منطبق ہوتے ہیں۔ منافع جو از قسم حرکات ہیں زمانہ کے تجدد کے ساتھ متجدد ہوتے چلے
جاتے ہیں اور ان کا وجود اپنی تحصیل میں زمانہ کا محتاج ہے۔ آن واحد میں متحصل نہیں ہو سکتا
جو انعقاد اجارہ دفعۃً واحدۃً متصور ہو بلکہ شیئاً فشیئاً انعقاد بھی متجدد ہوتا جاتا ہے۔ کیونکہ
منافع اشیاء متجددہ میں سے ہیں دفعۃً واحدۃً موجود نہیں ہو سکتے اور قبل وجود متعاقدین انعقاد
کی کوئی صورت نہیں۔

باقی رہا تا اختتام میعاد معین اجارات کا لازم ہو جانا سو یہ اگرچہ بظاہر اسی عقد واحد

کا اثر ہے۔ مگر وہ عقود اوّل حقیقت میں عقد نہیں بلکہ بوجہ ذکر زمانہ یا معنی وعدہ عقود و منافع
متجددہ زمانہ معین کو مشتمل ہے اور یہ لزوم وفاء وعدہ کا لزوم ہے جس سے بقدر تجدد
منافع عقود اور انعقادات متجددہ پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ عقد واحد کا لزوم نہیں۔ یہ تو یہ
شبہ پیش آئے کہ اگر عقد و انعقاد کے لئے وجود معقود علیہ ضروری ہے تو اجارات
میں وقت عقد و انعقاد حدوث منافع سے مقدم ہوتا ہے منافع میں سے کچھ بھی موجود نہیں
باقی اس قدر لزوم وعدہ کہ قابل وفا و وفا ہو اگرچہ سارے وعدوں میں نہ پایا جائے لیکن
اجارات و مساقات و معاملات میں بغرض دفع حرج و آسائش خلائق علاوہ اس لزوم کے جو ہر
وعدہ صالح کے لئے ہے اتنا بھی ضرور تھا کہ واضع شارع کی طرف سے اس قسم کے وعدوں
میں دنیا میں بھی دار و گیر مقرر ہوئی۔ بالجملہ چونکہ اجارات میں شیئًا فشیئًا وقت تجدد منافع عقود
انعقادات متجدد ہوتے ہیں تو اگر قبل اتمام مدت اجارہ مستاجر مر جاوے تو ورثہ کو بحکم
استحقاق میراث استحقاق استخدام اجیر باقی نہ رہے گا کیونکہ وراثت درحقیقت نیابت ملک ہے
اور ملک بوجہ عقد پیدا ہوتی ہے تو بعد انعقاد پیدا ہوئی اور انعقاد قبل وجود معقود علیہ متصور نہیں۔
تو پھر اجارات میں وراثت جاری ہو تو کیونکر ہو ورنہ ملک منافع بضع جو تعلیقات نکاح میں سے
ہے۔ بایں وجہ کہ نکاح بھی بظاہر ایک قسم کا اجارہ ہے بلکہ اور اجارات کی نسبت بوجہ احترام
منافع بضع زیادہ مستحکم بالخصوص اگر درحقیقت سامان منافع بضع کے جو ایک شئی مستقر ہے بیع
ہوتی ہے۔ چنانچہ طلاق بمنزلہ اعتاق اور خلع بمنزلہ کتابت ہے۔ اس پر شاہد ہے اس سے
زیادہ کی یہاں گنجائش نہیں اور رسائل میں مفصل مرقوم ہے لاریب بعد موت ناکح ورثہ کی
طرف منتقل ہوتے اور اولاد کو بعد موت والد منکوحات الاب والدہ ہو یا غیر والدہ سب
حلال ہو جاتیں۔ ہاں ایک شبہ باقی رہا۔
شبہ وہ یہ ہے کہ اگر مانع وراثت اجارات یہ ہے کہ جو منافع مملوک مورث ہوتے تھے وہ معدوم
ہو چکے اور جو باقی تھے وہ مملوک ہونے ہی نہ پائے تو مستاجر اسی مورث ہلاک و قضا ہو
گیا اور زندہ ہی نہ رہا جو وہ اول مالک ہوتا اور بعد موت وارث اس کا قائم مقام ہو سکتا
شہداء تو بشہادت کلام اللہ زندہ موجود ہیں۔ ان کے مالک ہونے میں کیا خرابی تھی اور نیابت
ورثہ سے کون مانع تھا

جواب شبہ سو جواب اس شبہ کا قطع نظر اس کے کہ تبادلِ نیت پر موقوف ہے اور وہ ایک امر معنوی ہے اس کی خبر خدا ہی کو ہے تو یوں ہے اول تو یہی ہے کہ درصورت وراثت بلکہ بیع و شراء اجارہ وغیرہ اسباب انتقال ملک میں بھی وہی ملک اول ورثہ وغیرہ کی جانب خواہ تمام ہو خواہ بقدر حصص منتقل ہوتی ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے اور کیوں نہ ہو وارث و مشتری کی مثلاً مورث و بائع کا قائم مقام ہوتا ہے اور قائم مقام ہونے کے لئے جیسے تبدل قائمین ضرور ہے ایسا ہی بقاء مقام بھی لازم ہے اور جب مقام بحالہ باقی ہوگا تو لوازم مقام جو اس کے قبل باقی ہوں گے لوازم مقام کا نام ہم ضروریات مقام رکھتے ہیں۔ تسہیل کے لئے ایک مثال معروض ہے۔

مثال کسی چھت کے نیچے اگر کوئی پتھر رکھا ہوا ہو تو سقف بہ نسبت سنگ کے فوق اور سنگ مذکور بہ نسبت سقف مرفوع کے تحت کہلاتا ہے اگر سنگ مذکور اٹھا لیجئے اور اس کی جگہ پر دوسرا پتھر بٹھا دیجئے یا سقف مذکور کو گرا دیجئے اور اسی در تقاطع پر دوسری چھت بنا دیجئے تو وہی تحتیت اولیٰ جو سنگ اول کو عارض تھی۔ علیٰ ھذا القیاس وہی فوقیت اولیٰ جو سقف اول کو عارض تھی اس سنگ ثانی اور اس سقف ثانی کو ہو جائے گی اور کسی عاقل کو یہ تامل نہیں ہوتا کہ یہ فوقیت اور یہ تحتیت اور ہے اور وہ فوقیت اور وہ تحتیت اور۔ وجہ اس کی وہی ہے کہ مقام سابق یعنی حیز اول باقی ہے اس لئے ضروریات مقام یعنی فوقیت و تحتیت بھی بدستور باقی رہیں گے باقی فوقیت و تحتیت کی ضروریات مقام کے سمجھنے میں اگر تامل ہو تو پھر وہ کونسی بات ہوگی جو بے تامل تسلیم کی جائے کون نہیں جانتا کہ یہ صفت تحتیت و فوقیت اولاً و بالذات احیاز ہی میں ثانیاً و بالعرض اشیاء متحیزہ اور سنگ اول کی تحتیت سقف ثانی کی طرف اور سقف اول کی فوقیت سنگ ثانی کی طرف مثل سقف اول و سنگ اول بدستور منسوب ہوگی اور سب جانتے ہیں کہ اوصاف ذاتیہ اور لوازم ماہیت قابل انفکاک نہیں ہوتے جب یہ مثال ذہن نشین ہو چکی تو اب بگوش ہوش سنیئے کہ جیسے حیز فوق و تحت کو بلا تشبیہ دگر فوقیت و تحتیت اولاً و بالذات عارض ہوتی ہے پھر بوسیلہ ان دونوں حیزوں کے سقف و سنگ کو مثلاً وہی فوقیت اور وہی تحتیت عارض ہوتی ہے اور سقف و سنگ حیز مذکور سے منتقل ہو جائیں تو یہ فوقیت اور تحتیت ان کے ساتھ منتقل نہیں ہوتی بلکہ حیز ہی میں بخود قائم رہتی ہے ایسے ہی مالکیت اور مملوکیت اور قابلیت تصرف بلفظ مقام مالک و مملوک و

قابض و مقبوض کے ساتھ قائم ہیں اور اس مقام کے واسطے سے مالک و مملوک و قابض و مقبوض کو یہ صفتیں عارض ہوتی ہیں سو مالک و مملوک اور قابض و مقبوض کے بدل جانے سے یہ ضروریات مقام متبدل نہ ہوں گے بلکہ جیسے درصورت تبدل سقف و بقاء سنگ مذکور بحالہ کے وہی حیثیت سابقہ جو اول سقف اول کی طرف منسوب تھی اب سقف ثانی کی طرف منسوب ہو جاتی ہے ایسے ہی درصورت تبدل مالک وہی مملوکیت سابقہ زمین و باغ کی مثلاً جو پہلے مورث کی طرف منسوب تھی اب وارث کی طرف منسوب ہو جاتی ہے اور دعویٰ انتقال ملک میں ملک سے یہی مملوکیت مراد ہے ۔ ورنہ ملک بمعنی مصدر جو از قسم لازمی زمین ہے تبدل مالک کے ساتھ متبدل ہو جاتی ہے بالجملہ ضروریات مقام اپنی مالکیت و مملوکیت اور ایک کا دوسرے کے ساتھ انتساب تبدل یا قائم مقام اپنی تبدل مالک و مملوک سے متبدل نہیں ہوتی لیکن درصورت وراثت بجز زوال حیات اور کوئی چیز موجب تبدل ملک نہیں سو اگر موت شہداء موجب زوال حیات اول نہیں تو شہداء خود مالک ہوں گے اس صورت میں نہ اموال شہداء قابل میراث رہیں گے نہ ازواج شہداء کسی کے نکاح کے قابل اور اگر موت شہداء موجب زوال حیات اول ہے اور وہ حیات جس کے تحقق پر کلام اللہ اور احادیث صحیحہ ناطق ہیں حیات ثانی ہے ۔

چنانچہ ارواح شہداء کا ان اجسام سے جدا کر کے اجواف طیر خضر میں داخل کر دینا جو ایک قسم کا تناسخ ہے بشہادت احادیث صحیحہ اس پر شاہد ہے اور نیز لفظ عِنۡدَ رَبِّهِمۡ جو کلام اللہ میں واقع ہے اس جانب مشیر ہے تو پھر اس شبہ کا کیا موقع ہے کیونکہ قیام ملک حیات اول کے ساتھ تھا جب وہ زائل ہو گئی تو وہ ملک حیات ورثہ کے ساتھ متعلق ہو گئی ۔ اس لئے کہ ورثہ کی حیات ہم جنس حیات اول مورث ہے جو ملک اس کے ساتھ متعلق تھی وہ ویسی ہی حیات کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے جو اس کے ہم جنس ہو وجہ اس کی یہ ہے کہ اموال و ازواج دنیوی سے تمتع بذریعہ جسم دنیوی متصور ہے یہ جسم روح کے حق میں در باب منافع دنیوی آلہ تمتع اور وسیلہ انتفاع ہے بلکہ یہ اموال و ازواج اسی کی آسائش اور اسی کے دفع مفاسد کے لئے مطلوب ہیں ۔ موجب روح کو اس جسم سے تعلق ہی نہ رہا تو یہ ازواج و اموال روح کے حق میں بیکار محض ہو گئے اور دوسرے عالم کے اجسام سے اگر تعلق پیدا ہو گیا ہے تو وہ اس باب میں کچھ مفید نہیں کیونکہ اس عالم کے اجسام سے تعلق اگر ذریعہ انتفاع ہو سکتا ہے تو دنیا کے ازواج و اموال کے انتفاع کا ذریعہ ہو سکتا ہے جیسا ملک شہید کو اگر بحال سابق قائم سمجھیے اور

بجانب ورثہ منتقل نہ کیجئے تو بعد ملاحظہ خرابیاں اور ہزاروں حرج نظر آتے ہیں کیونکہ ازواج و اموال
شہداء میں در صورت سلوک و تصرف کیجئے تو کس استحقاق سے کیجئے اور یوں ہی رہنے دیجئے تو سب
معطل رہنے دیجئے اور کار ہے کے لئے رہنے دیجئے اس لئے حکمت علیم بے نظیر بشکر سابق نفع رسانی
اقربا جس کی طرف جملہ اَقْرَبُ لَکُمْ نَفْعًا مشیر ہے۔ مقتضی ہوئی کہ بقصد قرب و بعد وارث
نفع رسانی مثل دیگر اموات ملک شہید بھی اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوا کرے اور اس کے
اجارات خواہ از قسم نکاح ہوں یا غیر نکاح اس کی موت پر تمام ہو جائیں۔ ہاں اگر کسی کی موت
مزیل حیات اول نہ ہو بلکہ جیسے معانی متضادہ بشرطیکہ ایک بالذات ہو تو دوسرا بالعرض مجتمع
ہو سکتے ہیں اگرچہ اثر ایک ہی کا یعنی بالعرض ہی کا ظاہر ہو کسی جگہ موت و حیات دو مجتمع ہو جائیں اور
اس وجہ سے روح کا بدن اول سے تعلق منفک نہ ہو تو اس صورت میں اس کے اموال و ازواج
بدستور اسی کی ملک میں باقی رہیں گے اور کسی کو اس کے اموال میں اختیار تصرف نہ ہوگا۔ تا وقتیکہ وہ خود
قبل موت کسی کو اپنا کارکن نہ بنا جائے اور اس کو گویا دستور العمل دے نہ جا سکے۔ اس صورت میں
البتہ اس کارکن کو ویسا ہی اختیار ہوگا جیسا کارکنان احیاء کو اختیار ہوتا ہے یعنی جیسے کارکنان
احیاء اشیاء احیاء کے مالک نہیں ہو جاتے بلکہ ملک احیاء بدستور قائم رہتی ہے بوجہ وکالت
ایک اختیار مستعار ان کو بھی حاصل ہو جاتا ہے ایسے ہی اگر کوئی میت جس کی موت موجب زوال
حیات دنیوی نہ ہوئی قبل موت کسی کو اپنا کارکن اور اپنے اموال میں اپنا وکیل بنا جائے تو وہ
کارکن وکیل اور کارکن ہی رہے گا مالک نہ بن جائے گا۔ اور اس وجہ سے اس کو جائز نہ ہوگا
کہ سر مو بھی خلاف امر موکل کرے۔ بالجملہ مدار کار میراث و انقطاع نکاح زوال حیات پر ہے
عروض موت کو اس سے کچھ علاقہ نہیں۔

اکثر مواقع میں موت موجب زوال حیات ہو جاتی ہے اور اس سبب سے یہ بات سمجھ
میں آتی ہے کہ یہ سب موت ہی کی کارپردازیاں ہیں۔ باقی وجہ اس بات کی کہ مدار کار میراث و
انقطاع نکاح زوال حیات پر ہے وہی ہے جو پہلے مرقوم ہوئی کہ نکاح و ملک و مالکیت خواص اور
خصائص احیاء بلکہ ذوی العقول میں سے ہیں۔ اموات مثل جمادات قابل ملک و مالکیت و نکاح
نہیں۔ سو اگر کسی کی موت موجب زوال حیات نہ ہوئی تو بوجہ بقاء حیات و عقل اس کے ملک اور
نکاح بھی باقی رہیں گے۔ اور یہ اجتماع اور استمرار حیات و عقل جو بوجہ موت پیش آیا ہے اس
بات کے معارض نہ ہوگا۔ رہا یہ استبعاد کہ موت و حیات باوجود اس تضاد و تخالف کے کیونکر باہم

ہے محل واحد میں دو زمان واحد میں کیونکر مجتمع ہو سکتے ہیں۔ سو اس کے جواب کے لئے ناظرین اوراق کو اس بحث کا انتظار کرنا پڑے گا جس میں اس کی تحقیق ہے کہ موت و حیات میں تقابل عدم و ملکہ ہے پھر حیات و موت نبوی اور موت و حیات دیگر احیاء، اموات میں کیا فرق ہے۔

بالفعل قابل گزارش نیاز مند یہ بات ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام خصوصاً سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں غور و تامل کیجئے تو ارباب اذہان متوسطہ کو بھی بہ نسبت بقاء حیات علیہم السلام خصوصاً سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم وہ یقین حاصل ہو جاتا ہے جو ارباب حدس کو بمجرد ملاحظہ خصائص وخواص مذکورہ کے باعث انشراح خاطر ہوتا ہے۔ شرح اس معما کی یہ ہے کہ جیسے اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر ارباب حدس کا ذہن اس جانب منتقل ہو گا کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے اور بعد شرح و بیان کے اصحاب اذہان متوسطہ نے بھی اس کو تسلیم کیا اور اس پر یقین کیا ایسے ہی سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام علی الدوام اور حرمت ابدی نکاح ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہم اجمعین اور عدم توریث انبیاء علیہم السلام سے ذہن ارباب حدس اول تو اس جانب منتقل ہوتا ہے کہ یہ احکام مذکورہ ثمرات حیات ہیں اور بعد بیان اس بات کے کہ یہ امور ثلاثہ ثمرات حیات ہیں اصحاب اذہان متوسطہ بھی اس کو تسلیم کر سکتے ہیں بلکہ یہ سمجھتے ہیں کہ جیسے سلامت اجساد اور عدم توریث میں سب انبیاء شریک ہیں۔ یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ چنانچہ احادیث کثیرہ اس پر شاہد ہیں، ایسے ہی ممانعت نکاح ازواج بھی عام ہو گی۔ ازواج محمدی ہی کی کچھ خصوصیت نہیں گو بتصریح کلام اللہ و حدیث صحیح سے اب تک معلوم نہ ہوا ہو۔ بہرحال یہ استدلال افادہ یقین میں اس سے کم نہیں کہ اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر اس کا یقین ہو جائے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے بلکہ جیسے دھوپ اور چاندنا اور آمد و رفت مردم اور معاملات گوناگون اور حرکات واقعیہ کو دیکھ کر بے دیکھے آفتاب کے طلوع کا یقین ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی امور مذکورہ کے ہونے سے حیات کا ہونا معلوم ہو جاتا ہے۔ اس استدلال اور اس استدلال میں ہرگز کچھ فرق نہیں یہاں اگر لوازم سے ملزومات کو دریافت کرتے ہیں تو وہاں بھی لوازم ہی سے استدلال کرتے ہیں بلکہ جیسے صورت مذکورہ میں فقط چاندنا اور دھوپ کا نمایاں ہونا دن کے ہونے اور آفتاب کے طلوع کے لئے بہ نسبت اور باتوں کے دلیل کامل ہے اور تنہا کافی ہے۔ یہاں تینوں باتیں ایسی ہی ہیں اور ہر ایک ان میں سے اثبات حیات میں کافی ہے۔ کیونکہ دھوپ اور روشنی

کی دلیل کا طالب اور کافی ہونے کی تو یہی وجہ ہے کہ دھوپ اور چاندنا طلوع آفتاب کو لازم ہے ۔ اور سوا آفتاب کے عالم اجسام میں سے کسی جسم میں یہ نور و جمال نظر نہیں آتا اور سوا دھوپ اور روشنی کے اور الوان یا تپش اور طلوع آفتاب میں اتصال اتفاقی ہے اور روشنی دھوپ بھی اگرچہ لازم ہیں پر لازم وجود خارجی ہیں لازم ذات آفتاب نہیں ۔ سو یہاں امور ثلاثہ مذکورہ بہ نسبت ہر ہر امر لازم حیات ہے ۔ عوارض اتفاقیہ میں سے نہیں اس باب میں تنقیح حقیقت بغرض تسکین خاطر مد نظر ہو ۔ تو مختصر فرمائیے ۔

فاعل کو فعل یعنی ما بہ الفعل اور منفعل کو یعنی مفعول کو انفعال یعنی ما بہ الانفعال لازم ہوتا ہے ۔ ما بہ الفعل کا نام ہم قوت فعلی اور ما بہ الانفعال کا نام قوت انفعالی رکھتے ہیں ۔ غرض یہ دونوں ان دونوں کی ذات کو لازم ہوتے ہیں ۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فاعل کو قوت فعلی اور منفعل کو قوت انفعالی بالضرور ضرورت ہے ۔ ورنہ افعال اور انفعالات کی پھر کوئی صورت نہیں کیونکہ ہر فعلیت و فعل ہو یا انفعال ایک قوت کی حاجت ہے سو یہ دونوں قوتیں ان دونوں میں اگر بالذات ہیں تو ان دونوں کا ذاتی ہونا ظاہر ہے اور اگر بالعرض ہیں تو پھر بالعرض کیلئے کوئی نہ کوئی بالذات چاہیے جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں ۔ اور جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں وہی حقیقۃً فاعل و منفعل ہیں ۔ ہاں فعل و انفعال جو صادر ہوتے تو بالذات کی ضرورت نہ ہوتی ۔ مگر یہ دونوں قوتیں ان دونوں کو لازم ہیں تو قوت فعلی سے متاثر اور منفعل ہونا عارض مفارق ہے ۔ مثلاً نور شمس جس کو قوت فعلی آفتاب کہیے ۔ آفتاب کو لازم ہے تو دھوپ جو قریب ہے بہ نسبت زمین کے عارض مفارق ہے ایسے ہی ملک یعنی مشہور جو منظور نظر عوام ہے بہ نسبت ہوا عارض مفارق ہے ہاں ملک یعنی ما بہ الملک جس کو قوت فعلی مالک کہیے البتہ ذات مالکین کے ساتھ لازم ہے مگر جیسے دھوپ جو عارض مفارق زمین ہے بے نور شمس کے جو لازم شمس ہے متحقق نہیں ہو سکتی اور کیونکر ہو معلول بے علت متحقق ہوا ہے ایسے ہی ملک یعنی مشہور بدون ملک یعنی ما بہ الملک متحقق نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ علت ہے اور یہ معلول ۔ اور اس پر کیا موقوف ہے جو عارض مفارق ہوگا وہ کسی کے عارض لازم ہی کا طفیل ہوگا ۔ اس لئے ثبوت ملک یعنی مشہور تقدم ملک یعنی ما بہ الملک پر لاجرم دلالت کرے گا ورنہ وجود معلول بے وجود علت لازم آئے گا یا معلول کی جانب عدم کا احتمال نکلے گا ۔ بطلان مضمون اول میں تو کلام ہی نہیں رہا ۔ مضمون ثانی عاقل کے نزدیک وہ بھی باطل ہے اس لئے کہ علت کسی کے عارض لازم کا نام ہے ۔ بشرطیکہ منفعل کی جانب متعدی ہو اور معلول کسی کے عارض

مفارق کا نام ہے۔ باں بلحاظ کہ وہ کسی سے منفصل ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ عرضِ مفارق اس صورت میں وہی عرض لازم ہے باں لحاظ کہ فاعل سے صادر ہوا ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اور اس کے حق میں لازم ذات ہے اور باں لحاظ کہ مفعول پر واقع ہوا ہے۔ اگر کوئی علت مانع انفکاک ہے تو لازم وجود ہے اور اگر منفک ہو سکتا ہے تو اس کے حق میں عرضِ مفارق ہے اور جب عرضِ مفارق بلحاظ عرض لازم ہے اس سے عام نہیں ہو سکتا۔ یہاں وحدت شخصی ہے تو وہاں بھی وحدت شخصی ہوگی۔ یہاں وحدت نوعی ہے تو وہاں بھی وحدت نوعی ہوگی مگر چونکہ ملک بھی مشہور بلغرض تعریف مطلوب ہے تو مالک کی جانب قوت استیلاء و قہر و غلبہ ضرور ہے۔ سو یہ قوت و استیلاء و غلبہ ہی ملک بھی مابہ الملک ہوگی اور یہ قوت لاجرم مالک کو لازم ہونی چاہیئے چنانچہ ابھی واضح ہو چکا ہے اور اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ سبب ملک فقط استیلاء و قبض ہے اور اسباب معروفہ جیسے بیع اور شراء اور اجارہ اور ہبہ اور میراث اسباب حصول قبض ہیں اسباب ملک بالذات نہیں۔ ہاں بایں وجہ کہ یہ اسباب ذریعہ حصول اور قبض ذریعہ حصول ملک ہے ان اسباب کو بھی اسباب ملک کہہ دیتے ہیں۔

بالجملہ اموال جو مباح الاصل ہیں جیسے اول دفعہ بوجہ قبض و استیلاء مملوک ہو گئے آئندہ بھی بوجہ قبض ہی مملوک ہوتے رہتے ہیں۔ چنانچہ بائع کے ذمہ تسلیم کا واجب ہونا اور مشتری کو قبل القبض بیع کا ممنوع ہونا عقل صائب ہو تو اسی جانب مشیر ہے کہ قبل القبض بیع کی ممانعت مشاکلت رباپر بھی متفرع ہو اور شاید یہی وجہ ہوئی کہ فقہائے حنفیہ استیلاء کفار کو مزیل ملک اہل اسلام اور موجب ملک کفار قرار دیتے ہیں۔ اور ہر واہب کے حقِ اختیار رجوع مستشنٰی موہوب بتاتے ہیں اگر اسباب مذکورہ اسباب ملک ہوتے تو بائع کے ذمہ تسلیم واجب نہ ہوتی۔ البتہ بائع کو مزاحمت اور ممانعت عن التصرف ممنوع ہوتی اور مشتری کو قبل القبض بیع ممنوع نہ ہوتی اگر ہوتی بھی تو حسب اقتضائے مشاکلت ربا کچھ ہی ہوتی۔ علیٰ ہذا القیاس غلبۂ کفار اور ان کے استیلاء کو غصب کہتے موجب ملک کفار اور مزیل ملک اہل اسلام نہ کہتے اور ہر واہب کو ان کے نزدیک اختیار استرداد نہ ہوتا کیونکہ در صورتیکہ ہبہ ملک کے لئے موجب بالذات ہو تو پھر ازالۂ ملک کی کوئی صورت نہ تھی اور ملک بالذات محل تصرف ہوتی تو یوں بھی ہو سکتا تھا۔ اس صورت میں شئے موہوب کا

استبداد بے شک غصب ہوگا۔ علاوہ بریں صورت ملک مذکور تو دم بھر قائم ایک ذرہ تحمل نہیں ورنہ میراث و وصیت میں ملک کا تحقق متعذر تھا۔ سو تا وقت بقاء ملزوم ملک کا باقی رہنا ضرور ہے اور وہ ملزوم بجز استیلاء و غلبہ قبض اور کچھ معلوم نہیں ہوتا۔ مگر یہ استیلاء و قبضہ موہوب لہ کو واہب کی جانب سے میسر آیا ہے وہ بھی اس طرح کہ موہوب لہ کی جانب سے کچھ تعدد ور نہیں۔ اگر ہے تو فقط ایک قبول ہے اور قبول و انفعال میں اتصاف بالعرض ہوتا ہے بالذات نہیں ہوتا۔ البتہ ہاں بالعرض کے لئے بالذات کی ضرورت ہے اور اس جگہ پر یا بالذات لاریب واہب ہے۔ اس صورت میں لاریب موہوب لہ دربارہ استیلاء و قبض و تصرف واہب کا وکیل ہوگا تاکہ اس کی طرف اتصاف ذاتی اور اس کی طرف اتصاف بالعرض صحیح ہو۔ اور جب یہ فرق مسلم ہوگا تو اختیار استرداد آپ مسلم ہوگا اور اس باب میں عاریت و ہبہ میں کچھ فرق نہ ہوگا۔ ہاں یہی وجہ کہ ہبہ وعدۂ عدم استرداد کو متضمن ہے اور عاریت میں یہ بات نہیں۔ ہبہ میں ایک ملک ضعیف پیدا ہو جائے گی۔ اور اس وجہ سے استرداد مکروہ ہوگا۔

تیسرے یہ ذکر تو اس مقام میں استطراداً تھا مقصود بالذات نہ تھا۔ چونکہ طبیعت اس کی تحقیق و تنقیح کی طرف متوجہ ہو جاتی ہے۔ نہ اپنا کوئی مطلب ان امور کی شرح و بسط پر موقوف اپنا مطلب ہے تو اتنا ہے کہ جیسے ذات آفتاب کو قطع نظر کسی اور امر کے نور لازم ہے ایسے ہی قوت استیلاء و غلبہ و اقتدار قہر و قبض ذات مالک کو لازم ہے اور جیسے دھوپ زمین کی حیثیت ہو کے حق میں عرض مفارق ہے۔ پر بایں نظر و تعلق فیما بین زمین و نور یہی دھوپ زمین کے حق میں لازم الوجود نہیں کا اس لحاظ سے منفرد ہو بایں نظر و تعلق مذکور آفتاب کو لازم ہے۔ ایسے ہی ملک اموال کے حق میں عرض مفارق ہے۔ پر بایں نظر و تعلق فیما بین قوت مذکورہ و اموال یہی ملک اموال کے حق میں لازم اور اموال کو علی الخصوص بایں نظر و تعلق مذکور قوت مذکورہ کو لازم ہے۔

سو اتنی بات کو سمجھنے کے لئے مقدمات مذکورہ بالا کافی ہیں۔ اور اگر کسی متوہم کی نظر میں کافی نہ ہوں تو نہ ہوں ہماری بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی کیونکہ اس صورت میں بہت سے بہت کوئی تامل کرے گا تو اسباب معروفہ کے اسباب ملک نہ ہونے میں تامل کرے گا مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ملک بھی عرض مفارق اثر تعلق قوت مذکورہ ہے وہ تعلق بلا قبض حاصل نہیں ہوتا نہ سہی ہبہ و بیع و شراء و دیگر اسباب معلومہ ہی

لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی حاصل وہی نکلے گا۔ بہرحال قوت مذکورہ وانداز تعلق قوت مذکورہ یعنی ملک یعنی عرض مفارق ذات مالک کو لازم ہے۔ مگر قوت مستیلہ کو اپنی فعلیت اور ظہور اثر مذکور میں اختیار اور شعور کی حاجت ہے۔ چنانچہ بدیہی بھی ہے اور نیز اکثر اسباب معروفہ ملک کا اختیاری ہونا اس پہ دلالت کرتا ہے علاوہ بریں ملک بغرض تصرف و انتفاع مطلوب اگر اختیار نہ ہو تو پھر عرض مذکور کا حصول معلوم ورنہ ملک محض ایک افسوس کا نام ہوگا۔ جس کو ملک یعنی مقولہ یا ایک قسم کی اضافت کہئے ملک مبحوث عنہ نہ ہوگی۔ جس پر احکام معلومہ حلت تصرف مالک وحرمت تصرف غیر وغیرہ متفرع ہوں۔ الغرض ملک مبحوث عنہ کو اختیار و شعور ضرور ہے۔ اور اختیار و شعور خصائص احیاء میں سے ہے نباتات و جمادات سے متصور نہیں سو ملک بھی خصائص احیاء میں سے ہوگی۔ مگر چونکہ مالک حقیقی خداوند کریم ہے سوا اس کے جو مالک ہے مالک مجازی یعنی ایک ملک مستعار پروردگار کی طرف سے حاصل ہے تو اس صورت میں صورت خلافت نکلے گی۔

چنانچہ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً میں جمیع انحاء خلافت کو شامل ہے خلافت ملک ہو یا خلافت حکم وغیرہ اس خلافت ملک اموال کی طرف جو ایک نوع خاص کی خلافت ہے اشارہ بھی موجود ہے واللہ اعلم۔ اور یہ ظاہر ہے کہ خلیفہ کسی کا وہی ہوتا ہے جو اس کا کام کر سکے۔ اس لئے خلافت ملک کے لئے یہ لازم ہوا کہ خلیفہ خداوندی بگمان رضائے خداوندی وہاں جہاں اس کی مرضی ہو صرف کرے جہاں نہ ہو نہ کرے یعنی اسراف نہ کرے تاکہ خلافت و وکالت منقلب بغصب و خیانت و بغاوت نہ ہو جائے اور دستور العمل خلفائے ملک یعنی فرمان واجب الاذعان اعطوا کل ذی حق حقہ کی مخالفت سے ذلت نہ اٹھائے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ لیاقت اور اس خلافت کی درجہ ہمت بجز عقل متصور نہیں تو ملک اموال کے لئے علاوہ اس شعور و اختیار کے جس میں تمام حیوانات شریک تھے۔ عقل و فہم کی ضرورت ہوگی اس لئے ملک خصائص ذوی العقول میں سے ہوگی۔ قبض و استیلاء حیوانات جو اکثر مواقع میں مشہور ہے۔ وہ بارہ ملک کچھ مفید نہ ہوا۔ یہ بات انسان کے ساتھ مخصوص رہی جمادات و نباتات تو درکنار اور حیوانات بھی اس نعمت سے محروم رہے۔

بالجملہ ملک خصائص انسانی میں سے ہے اور وہی خاصہ لازم چنانچہ ابھی مرقوم ہو چکا ہے۔ اس صورت میں لزوم ملک بہ نسبت احیاء لزوم تو یہ نسبت جرم آفتاب سے کم نہ ہوگا

اگر ہوگا تو زیادہ وہی ہوگا اس لئے کہ نفس آفتاب کے لوازم خارجیہ میں سے ہے اور چمک بمعنی مابہ الچمک لازم ماہیت ذوی العقول ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے اور اگر کسی پر ظاہر نہ ہو تو گو یہ کم فہم طویل بحث میں کم فہموں سے بایں نظر ڈرتا ہے کہ ان کے لئے اور الجھنے کا سامان ہو جائے گا۔ پھر بایں امید کہ اہل فہم گو روز بروز کم ہوتے جاتے ہیں لیکن تاہم ابھی عالم آباد ہے۔ دل ناشاد کی باتیں کچھ کچھ نقل کرتا ہے۔ اہل معقول لازم ماہیت کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں :۔

اوّل: یہ ملزوم و لازم باہم علت و معلول ہوں!

دوم: یہ کہ دونوں معلول علت ثالثہ کے ہوں۔

پہلی صورت میں تو علاقہ لزوم ظاہر ہے۔ دوسری صورت میں وجہ لزوم یہ ہے کہ جیسے علت سے معلول جدا نہیں ہوتا ایسے ہی معلول بے علت نہیں ہو سکتا۔ یہاں عموم کا احتمال نہیں۔ چنانچہ اوپر معروض ہو چکا۔ اس لئے معلول کے ساتھ علت ضرور ہوگی، اور اس علت کے ساتھ اس کے سارے ہی معلول ہوں گے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں معلولات میں باہم تلازم ہوگا مگر چونکہ ایک معلول کا بہ نسبت دوسرے معلول کے لازم و ملزوم ہونا مجازی ہے کیونکہ اس صورت میں اصل لزوم بین العلۃ والمعلول نکلا تو یہ ہیچمدان لازم ذات کو فقط قسم اول ہی میں منحصر رکھتا ہے اور قسم ثانی کو لازم وجود سمجھتا ہے۔ پر لازم وجود خاص نہیں یعنی لازم وجود خارجی یا لازم وجود ذہنی نہیں بلکہ لازم وجود عام ہوگا۔ اور اس صورت میں لازم ماہیت لازم بیّن بالمعنی الاخص ہی ہوگا۔ چنانچہ اجزاء آئندہ میں ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا۔ بہرحال صفت ذاتی بمعنی مشار الیہ کو اس کے موصوف بالذات کے حق میں لازم ماہیت کہئے۔ ہاں موصوف بالذات اور موصوف بالعرض کا پہچاننا ضرور ہے۔ ورنہ لزوم خارجی بلکہ اتصال اتفاقی باعث مغالطہ ہو جائے تو عجب نہیں۔ پھر یہ لازم ماہیت اگر کسی منفعل کی جانب متعدی ہو تو اس منفعل کے حق میں قطع نظر شرائط تعدی سے تو عرض مفارق ہوگا اور بلحاظ شرائط تعدی اگر منفعل اس موصوف بالذات سے مباین ہے۔ اور وہ شرائط موصوف بالذات منفعل کے ساتھ دائم ہیں تو فقط منفعل کے حق میں لازم خارجی کہلائے گا۔ ہاں باعتبار وجود کے اس صفت مفعول کو بھی کہ بیشتر بلحاظ تقیید و اضافت مفعول اس کا نام جدا ہو جاتا ہے گو حقیقت میں صفت وہی صفت موصوف بالذات ہے پر بہ نسبت موصوف بالذات یہی لازم وجود خارجی کہہ دیتے ہیں۔

جیسے دھوپ کہ حقیقت تو اس کی وہی نور آفتاب ہے جو آفتاب کے حق میں صفت ذاتی اور زمین کے حق میں بالعرض ہے اور پھر دھوپ جو اس کو کہتے ہیں انصاف عرض کہتے ہیں مثلاً اس سے پہلے اس کا نام نہیں ہے تو یہ دھوپ جیسے زمین کے حق میں باعتبار صدق کے لازم وجود خارجی ہے۔ باعتبار وجود کے بعد لحاظ شرائط مذکورہ آفتاب کے حق میں بھی لازم وجود خارجی ہے اور اگر امر متباین نہیں اس معنی پر جو اختلاط جاری اشتقاق ایک دوسرے پر محمول ہوتا ہے اور ایک کا خارج میں موجود ہونا اس کی کلیت سے جزئیت تک پہنچنا دوسرے کے اختلاط پر موقوف ہے تو مبادی مختلط ایک دوسرے کے لازم وجود خارجی ہوں گے اور نیز بعد تعدی صفت متعدی منتقل کی صفت ذاتی سے مخلوط ہو کر جو دوسرا نام بلکہ دوسری حقیقت پیدا کر لیتی ہے۔ اس حقیقت حاصلہ کی بنا پر دونوں کا لازم وجود خارجی کہیں گے۔ پر مردان حق شناس ایک کے حق میں فقط دوسرے کی صفت ذاتی اور لازم ماہیت کو لازم وجود خارجی کہیں گے۔ ہاں مجموعہ کو مجموعہ کے حق میں لازم ماہیت کہیں تو عجب بھی نہیں بلکہ مستحسن ہے کیونکہ ہر ایک کی صفت ذاتی کو اس حقیقت حاصلہ کی قیام و قوام میں دخل ہے۔ بالجملہ لازم ماہیت اسی صفت کو کہتے ہیں۔ جس کے تحقق میں فقط ماہیت ہی تنہا کافی ہو کسی اور کی امداد و اعانت یا اختلاط و ارتباط کی حاجت نہ ہو۔ سو یہ بات بجز اوصاف ذاتیہ کے اور کسی کو میسر نہیں اور اوصاف بالعرض اگر ہوسکتے ہیں تو لازم وجود خارجی ہوسکتے ہیں اور میرے خیال میں اوصاف انتزاعیہ میں سے اگر کوئی وصف اپنے موصوف کو لازم ہے تو از قسم لازم وجود خارجی ہے لزوم کے ساتھ خارج میں موجود ہے۔ اس سبیل اور اس میں فرق ہے پر نہیں کہ وہ خارج میں ہے تو یہ ذہن میں ہے۔ ورنہ لزوم ہی کیا ہوا اور ان اوصاف میں بھی مثل انضمامیات دوسروں کی طرف سے عروض و تعدی ہے۔ مثلاً آسمان پر فوقیت زمین کی طرف سے عارض ہوتی ہے اور زمین پر تحتیت آسمان سے آتی ہے۔ اور اصل فوقیت زمین کے ساتھ اور اصل تحتیت آسمان کے ساتھ قائم ہے مگر چونکہ بوجہ کمال لطافت یہ اوصاف متعدی محسوس نہیں ہوتے تو قبل تعدی ان کے لئے کوئی نام تجویز نہ کیا گیا جیسے دھوپ قبل تعدی نور تھا ورنہ یہ استبعاد قیام فوقیت بالعرض اور قیام تحتیت بالعرض مرتفع ہو جاتا اور ان اوصاف کے عروض میں جو دوسروں کی اضافت اور لحاظ کی ضرورت ہے اس کی وجہ بھی معلوم ہو جاتی۔ بالجملہ لازم وجود خارجی وصف بالعرض ہوتا ہے جو دوسری ماہیت سے اس طرف متعدی ہوتا ہے۔ رہی یہ بات کہ واسطہ

فی الثبوت کی دونوں صورتوں میں ذو واسطہ موصوف بالذات ہوتا ہے حالانکہ واسطہ کی وساطت و اعانت ظاہر ہے سو اس کے یہ معنی نہیں کہ وصف ذو واسطہ کے حق میں صفت ذاتی بمعنی بالذات مقابل بالعرض ہوتی ہے۔ بلکہ یہ مطلب ہے کہ حصۂ صفت عارضہ میں واسطہ فی الثبوت مثل واسطہ فی العروض شریک ذی واسطہ نہیں بلکہ یا تو فقط وہ ذو واسطہ ہی متصف ہوتا ہے یا دونوں ہوتے ہیں۔ پھر ہر ایک کے لئے جدا جدا حصہ عارض ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل واسطہ فی العروض دونوں ایک ہی حصہ میں شریک ہوں ایک متصف بالذات ہو ایک متصف بالعرض ورنہ کون کہہ دیگا کہ وہ رنگ جو کپڑے کو بواسطہ رنگ ریز عارض ہوتا ہے کپڑے کی صفت ذاتی ہے ورنہ زردی کا سرخی، پھیکی وغیرہ کپڑے کے ساتھ دائم قائم ہوتی، نہ عدم سابق ہوتا، نہ عدم لاحق اس کو لاحق ہو سکتا۔ ہاں اجزاء نیل و کسنبہ وغیرہ کی صفت ذاتی کہیئے تو بظاہر بیجا ہے۔ مگر بنظر تحقیق یہ صفتیں ان کے حق میں بھی اوصاف ذاتیہ نہیں یہی وجہ ہے کہ مثل نور آفتاب ان کو بھی لازم وجود خارجی کہتے ہیں لازم ماہیت نہیں کہتے۔ سو ہے اوصاف انتزاعیہ ان میں سے اپنے موصوفات کو اگر کوئی وصف لازم ہو تو میرے خیال میں نہ قسم لزوم وجود خارجی ہے نہ لوازم موجودات ذاتیہ میں سے ہے مثلاً بذا القیاس حرکت قلم و مفتاح جو بوجہ دست متحرک عارض ہوتی ہے قلم و مفتاح بلکہ دست متحرک کے حق میں صفت ذاتیہ نہیں۔ ورنہ لاجرم فیما بین حرکت و قلم و مفتاح و دست دوام ذاتی ہوتا کیونکہ لوازم ذاتیہ ذات کی طرف مستند ہوتے ہیں۔ یعنی ذات ان کی علت ہوتی ہے اور معلول علت سے منفک نہیں ہوتا۔ رہا یہ خلجان کہ اگر حرکت صفت ذاتی بمعنی بالذات نہیں تو بالعرض ہوگی۔ پھر ہر بالعرض کے لئے کوئی بالذات چاہیئے سو وہ کون ہے جو متحرک بالذات ہے اور علی الدوام متحرک ہے۔ اور پھر اس کے دست و مفتاح و قلم کے لئے واسطہ فی العروض ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ہمیں اس سے کیا کام کہ وہ کون ہے اس کا انکار ممکن ہی نہیں کہ صفت ذاتی موصوف کے لئے دائم ہوتی ہے اور حرکت بالفعل دست و قلم و مفتاح کو دائم نہیں۔ اس صورت میں جواب دہی سب ہی کے ذمہ ہے۔

مگر ہاں ہم بندہ ہیچمدان ہی عرض پرداز ہے کہ بالذات و بالعرض حیثیتیں وجودیات اور اقسام کائنات میں سے ہیں۔ عدمیات کو ان باتوں سے سروکار نہیں اور حرکت ملکی ہے ہاں بظاہر وجودی معلوم ہوتی ہے اور وہ بھی اس قدر کہ جو امر وجودی ہے یعنی سکون اس کے سامنے عدمی معلوم ہوتا ہے پر بعینہٖ یہ ایسا ہی قصہ ہے جیسے روز روشن میں آدمی کا سایہ کہ ایک

امر عدمی ہے۔ دھوپ پر ایک وجود زائد معلوم ہوتا ہے مگر دھوپ بہ نظر غائر کوئی شے
الگ معلوم نہیں ہوتی معلوم ہوتا ہے تو یہ سایہ معلوم ہوتا ہے یا زمین معلوم ہوتی ہے۔ اس قسم
میں اتحاد و قوام نور و ظلمت سے ہے اگر طلوع و زوال نور مشہور نہ ہوں تو کسی کو بہ نسبت نور الارض
یعنی دھوپ یہ گمان نہ ہوتا کہ یہ بھی کوئی شے ہے۔ کچھ کہیے تو سایہ ہی کو کہیے شرح اس معما کی
یہ ہے کہ وجود مطلق کے وجودی ہونے میں تو تامل ہو ہی نہیں سکتا۔ ورنہ وجود بھی عدمی ہو تو پھر
بجز عدم اور کیا ہے جو وجودی ہو اور جب وجود مطلق وجودی ہے تو وجود مقید بھی لاجرم وجودی
ہو گا کیونکہ وجود مطلق تو بوسیلہ عدم ہی مقید ہو گا۔ ورنہ تقیید الشئی بنفسہ لازم آئے گی اس لیے کہ
ما وراء وجود جو ہے تو عدم ہے۔ سو عدم سے اگر مقید نہ ہو گا تو پھر وجود کے لئے وجود ہی مابہ التقیید
ہو گا۔ مگر لحوق عدم بالوجود بطور سریان تو متصور ہو گا ہی نہیں ورنہ اتصاف الوجود بالعدم اور
اتصاف الشئی بضدہ لازم آئے گا ہاں لحوق ہو گا تو بطور طریان ہو گا۔ اور یہی منتہا ہونے کا طریان
بجز عدم کے اور کسی کا کام ہی نہیں۔ سطوح و خطوط و نقاط جن کے لئے حلول طریانی تجویز کیا ہے غور
کیجئے تو انتہاء جسم اور انتہاء سطح اور انتہاء خط کا نام ہے۔ یعنی اس سے آگے جسم و سطح و خط نہیں یا بالجملہ
لحوق عدم ہے تو بطور طریان ہے ولیکن عدم محیط وجود ہے۔ سو اس کا حاصل فقط یہی ہے کہ یہ وجود
واسع نہیں ایک وجود قلیل ہے اور وجود قلیل بھی مثل وجود واسع وجودی ہے عدمی نہیں جو عدمی کہیے
بالجملہ وجود مقید بھی جو ایک قلیل اور محصور باحاطہ العدم ہے مثل وجود مطلق جو ایک وجود واسع غیر محصور
ہے وجودی ہے عدمی نہیں، قلت و کثرت کا فرق ہے مگر عدم لاحق بالوجود بھی بلحاظ بر بذریعہ وجود ہی
لاحق ہوتا ہے جیسے مکان و زمان مثلاً ایسے مواقع میں نظر غائر سے دیکھئے تو تقیید الوجود بالوجود
ہوتی ہے پر حقیقت میں تقیید الوجود بالعدم ہوتی ہے کیونکہ تقیید بوجود وجود فی الواقع یہ معنی ہیں کہ اس کا
وجود سوا اور کے اور کہیں نہیں۔

سو یہ سلب جو لحوق الوار کو لازم ہے مفاد عدم ہے نہ مفاد وجود۔ جب یہ بات محقق ہو چکی تو اب اتنا
اور خیال فرمائیے کہ مکون میں تقیید وجود بالمکان المعین اور تقیید المکان بالوجود المعین الحق الیقین
ہوتا ہے اور وجود مقید حسب تقریر بالا وجودی ہے نہ عدمی تو لاجرم مکون وجودی ہو گا اور چونکہ
امکنہ متعددہ باہم مجتمع نہیں ہو سکتے تو اگر وجود کو ایک مکان کے اختصاص کے بعد دوسرے سے
اختصاص حاصل ہو گا تو لاجرم اختصاص اول زائل ہو جائے گا۔ اور زوال اختصاص کی اس جگہ پہ
یہی صورت ہے کہ وہ وجود معین اس مکان سے زائل ہو جائے۔ سو اس کو بجز عدم اور کیا کہیے

سے تعبیر کیجئے ۔

مگر ظاہر ہے کہ حرکت میں زوال اختصاص مذکور ہوتا ہے۔ گو حصول اختصاص دیگر لازم کیا جائے
اور یہی جانتا ہوں جس سے حرکت کو وجودی کہا ہے اس کے لئے یہ حصول اختصاص ہی موجب
غلطی ہوا ہے اور کیونکر غلط نہ کہیے اگر مصداق حرکت یہی اختصاص ہے تو سکون میں اور حرکت میں
کیا فرق رہا اور زمان و آن کا فرق لگا لیجئے تو اس سے فقط تفاوت مقدار ثابت ہوگا ۔
یا اختلاف ظرف سو ان دونوں سے اتنا فرق کہ ایک دوسرے کا تقابل جس کو اختلاف ماہیت
لازم ہے متصور نہیں اس لئے کہ تفاوت مقادیر اور اختلاف ظروف سے ماہیت نہیں بدلتی اور
زوال اختصاص کو دیکھئے تو اس کا عدمی ہونا ظاہر ہے اور توارد اختصاصات پر نظر کیجئے تو وہ کوئی
امر محصل نہیں۔ اس کی حقیقت وہی زوال اختصاص اور حصول اختصاص دیگر ہے ۔ سو ما بین حرکت
و سکون تقابل تضاد دیکھئے یا تقابل عدم و ملکہ ایک امر ایک کے مقابل ہوگا بجز عدم امرین بالعرض اگر
مصداق حرکت ہو بھی تو سکون سے جس میں فقط حصول اختصاص ہے تقابل کیونکر صحیح ہوگا ۔ علاوہ بریں
حصول اختصاص کو جو سرمایہ سکون ہے توارد اختصاصات سے جس کو حصول اختصاص بجز توارد کو لازم
ہے تقابل ہو ہی نہیں سکتا ۔ ورنہ تقابل الشئ بنفسہ لازم آئے تقابل ہوگا تو بلحاظ زوال اختصاص
ہی ہوگا ۔ سو اس میں عدم سے زیادہ اور کیا ہے ۔ بالجملہ مصداق حرکت زوال اختصاص مذکور
ہے اور وہ لاریب عدمی ہے ۔ رہا انقسام بالعرض و بالذات سے اس کو کیا کام ان اختصاص
بمکان یا جو اصل سکون ہے امر وجودی ہے سو اس کو کوئی کہتا ہے کہ نہ بالعرض ہے نہ بالذات ہے
یہ بات قریب اجسام کے اوصاف ذاتیہ میں سے نہیں ہے چنانچہ قابل ابعاد ثلاثہ ہونا خود
اثبات جسم میں سے بنے ہے اس کے متصور نہیں ۔ ہاں اختصاص کسی مکان خاص کے ساتھ البتہ
ایک امر عرضی ہے ۔ اس مکان خاص کی طرف سے جس میں یہ اختصاص بالذات ہے اس جسم میں
بالعرض آجاتا ہے اس پر بھی تسکین نہ ہو تو آپ اور صاحب ارشاد فرمائیں ۔

بالجملہ جو صفت کسی امر کی امداد و اعانت اور کسی کے ذریعہ اور وسیلہ اور واسطہ سے حاصل
ہوتی ہے وہ صفت بالعرض ہوتی ہے بالذات نہیں ہوتی ۔ ورنہ ذات تن تنہا اس کے حصول
میں کافی ہوتی اور چونکہ لازم ذات اور لازم ماہیت کے یہی معنی ہیں کہ ذات تن تنہا اس کے
حصول میں کافی ہو اور وہ صفت فقط ذات ہی کی طرف مستند ہو تو بالضرور لازم ماہیت انہیں اوصاف
میں منحصر ہوگا ۔ موصوف کے لئے بالذات حاصل ہوں نہ کہ بالعرض ۔ اس صورت میں لازم وجود

خارجی اگر لازم باعتبار صدق ہے اور اس کی تخصیص مدنظر ہے تو ملزوم کے حق میں صفت بالعرض ہوگا کیونکہ لازم ماہیت اور لازم وجود کا بہ نسبت ایک دوسرے کے قسیم ہونا مسلّم ہے اور عرض مفارق اور لازم وجود میں باعتبار اتصاف کچھ فرق نہ ہوگا، دونوں جگہ اتصاف بالعرض ہوگا البتہ دوام اور عدم کا فرق رہے گا۔ سو اسی نظر سے کہ ملزوم کے لئے دوام اتصاف تو موجب دوام فرد ہے۔ ضرور ہوا کہ موصوف بالذات یعنی ماہیت کے لئے جو لازم ماہیت ہے کہ اس کے لئے لزوم تحقق ہے ایک متصل چاہئے دوسرے وہ امور جو وسیلہ تعدی صفت ہوں اور موصوف بالذات سے موصوفا بالعرض تک لازم موصوف بالذات یعنی لازم ماہیت کو پہنچا دیں خواہ ایک امر ہو یا متعدد ایسے ہی امور کو اس ہیچمدان نے خرآنکہ تعدی تعبیر کیا ہے اور کسی کو فہم ہو تو امید ہے کہ یہ بھی کچھ جانے کہ اصطلاح قوم میں اسی کو واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں۔ پھر یہ واسطہ فی الثبوت اگر تا دوام ذات متصل یعنی موصوف بالعرض دائم ہے تو وہ وصف متعدی موصوف بالعرض کے حق میں لازم وجود خارجی ہے ورنہ عرض مفارق۔

جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب اس طرف توجہ لازم ہے کہ جب بقاء ملک ارواح و ملاقات جسد نبوی سے بقاء حیات پر استدلال ایسا ہی ہو جیسا دھوپ سے طلوع آفتاب پر۔ تو اس صورت میں حیات بجائے آفتاب اور قوت تملک یعنی قوت استیلاء و قبض و قبض مذکور بجائے شعاع اور ارواح و ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن اجمعین اور جسد مبارک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ زمین و در و دیوار و اشجار مثلاً ہوں گے۔ غرض قوت تملک مقابل شعاع اور حیات مقابل آفتاب ہوگی۔

اور یہ پہلے سے معلوم ہے کہ فیما بین آفتاب و شعاع علاقہ لزوم خارجی ہے۔ بلکہ تحقیق لزوم رقیمہ قلم احقر بھی جو ابھی مشرف بلاحظہ ہوئی ہے۔ اس پر دلالت کرتی ہے اور کیوں نہ ہو ذات آفتاب جو فقط ایک جسم کروی ہے ہرگز اس کو مقتضی نہیں کہ منور بھی ہو کیونکہ نہ اقتضاء جسمیت یہ ہے نہ مقتضائے کرویت اور جسم مع النور کو مصداق آفتاب کہیے تو نور لازم خارجی چھوڑ لازم ماہیت سے بھی بڑھ کر جزو ماہیت ہوگا مگر اور بھی منہ میں زبان رکھتے ہیں۔ اس صورت میں ہم کہیں گے حیات کا مصداق حیات مع قوت التملک ہے۔ غیر اس نزاع کا حاصل سے کیا حاصل یہ بات مسلم چھوڑ جی کہ جیسا کہ نور آفتاب کے حق میں لازم وجود خارجی ہے اور تحقیق علاقہ فیما بین حیات اور قوت تملک کے دیکھنے کے بعد اس میں بھی ان شاء اللہ تامل نہ رہے گا کہ قوت تملک حیات کے لئے لازم ذات ہے۔ بالجملہ لازم ماہیت وہ ہے کہ بے واسطہ کسی اور امر کے ذات ملزوم اس کو

مستقنی ہو۔ عام ہے کہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العروض اگر واسطہ فی العروض ہے جب تو
حاجت بیان ہی نہیں اور واسطہ فی الثبوت ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ واسطہ فی الثبوت کی دونوں
قسمیں کار گزار و خدمت گار واسطہ فی العروض ہوتی ہیں اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی ہوگا تو واسطہ
فی العروض پہلے ہوگا۔ چنانچہ ناظرین تحقیق لزوم پہ ان شاء اللہ مخفی نہ رہے گا اور ان شاء اللہ اس
کی تحقیق آگے بھی آئے گی۔

اس صورت میں کوئی فہیم ایسا نظر نہیں آتا کہ قوت تحکک مذکورہ اور حیات میں کوئی واسطہ
پیدا کرے۔ بالبداہت ان دونوں میں علاقہ لزوم ہے اور وہ بھی بے واسطہ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ
ذات آفتاب اور تمام اجسام منصوص کردی۔ اس بات کو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہوا کرے ورنہ اور اجسام
خاص کر اجسام کروی سب کے سب منور ہوتے اور عمدہ علامت لزوم ذاتی کی یہ ہے کہ لازم
یعنی یا بمعنی الاخص ہو یا بالمعنی الاعم وہ لازم ماہیت ہی ہوتا ہے لازم وجود نہیں ہوتا کیونکہ لازم
وجود بشرط امر ثالث لازم ہوتا ہے جس کو واسطہ فی الثبوت کہیے یا بشرط تعدی اس صورت میں
ذات ملزوم بے امر ثالث مذکورہ لازم پر دلالت نہ کرے گی جو یوں کہیے کہ فقط ذات ملزوم
کے تصور کو لازم کا تصور لازم ہے یا فقط ذات ملزوم اور ذات لازم کے تصور کو جزم باللزوم
لازم ہے۔ سو ظاہر ہے کہ یہ بات حیات عقلاء اور قوت تحکک میں موجود ہے اور آفتاب
اور نور میں نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ لزوم ماہیت کو کوئی لزوم نہیں پہنچتا لزوم خارجی ہو یا لزوم
ذہنی کیونکہ لازم وجود تو فی الحقیقت عوارض خارجی ہوتے ہیں امر ثالث کے باندھے جوڑے لازم بن جاتے
ہیں۔ لازم حقیقی وہ لازم ماہیت ہے اور نیز لازم ماہیت فی الحقیقت اور بتفاوت مساوی کا ملزوم
ہوتا ہے عموم کا احتمال یہاں خیال محال ہے کیونکہ ناظرین اوراق کو پہلے معلوم ہو چکا ہے۔
کما ان الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد کذلک لا یصدر الواحد الا
عن الواحد والعاقل تکفیہ الاشارۃ باقی رہے لوازم وجود خارجی وہ بے شک
عام ہوتے ہیں بلکہ عام ہی ہوتے ہیں کیونکہ لازم وجود جب ملزوم کے حق میں وصف بالعرض
ٹھہرا اور ملزوم اس کے حق میں موصوف بالعرض تو لاجرم موصوف بالذات کوئی اور وہ لازم جو
اس کا وصف بالعرض ہے اپنے موصوف بالذات کو بھی لازم ہوگا بلکہ بدرجہ اولیٰ اس صورت
میں لاجرم لزوم فیما بین قوت تحکک اور حیات لزوم فیما بین نور و ذات آفتاب سے بدرجہا قوی
ہوگا کیونکہ قوت تحکک اور حیات میں احتمال انفکاک نہیں اور نور اور آفتاب میں انفکاک ممکن ہے

اور نیز قوت تملک کی دلالت وجود حیات پر نور کی دلالت سے جو آفتاب پر کرتا ہے بدرجہا زیادہ
کر ہوگی کیونکہ یہاں سوا حیات کے کسی اور چیز سے وجود قوت تملک متصور نہیں اور نور مذکور کا وجود
کچھ آفتاب ہی پر منحصر نہیں ممکن ہے کہ کوئی اور چیز ہو اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جیسے قوت تملک موجب
تساوی و لزوم ذاتی حیات پر بے شبہ و بے شک دلالت کرتی ہے ایسے ہی مملوکیت اموال
اور منکوحیت ازواج اور سلامت جسد بطور مفہوم وجود قوت مذکورہ پر دلالت کرتی ہے یعنی یہاں
بھی احتمال عموم نہیں منکوحیت و مملوکیت مطلق قوت مطلقہ پر اور منکوحیت و مملوکیت مقیدہ یعنی جیسے
کسی شخص خاص کی طرف مضاف ہو قوت خاصہ مختصہ شخص خاص پر دلالت کرتی ہے غرض یہ طریقہ
مذکورہ سے وجود حیات پر استدلال کرنا نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھا ہوا ہے،
باقی رہی نور آفتاب کی وضاحت اور کمال ظہور اور لوازم حیات کی عدم وضاحت اس فرق کو دیکھ
کر کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ نور آفتاب کیفیت دلالت میں لوازم حیات سے بڑھا ہوا ہے اس
وضاحت اور عدم وضاحت کا حاصل فقط اتنا ہے کہ نور کی اطلاع ہر کسی کو ہو جاتی ہے اور لوازم
حیات پر کوئی کوئی مطلع ہوتا ہے لیکن اطلاع لوازم عام ہو یا خاص مدار استدلال اطلاع لزوم پر
ہے اطلاع لوازم پر نہیں سو اس کا حال پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اطلاع لزوم لوازم ماہیت کی اطلاع کے
بعد لوازم ماہیت میں ضروری ہے اور لوازم وجود میں اگر ہوتی ہے تو نظری ہوتی ہے کیونکہ لزوم ذاتیات
میں تو ذات ملزوم فقط یا ذات لزوم و لازم دونوں مل کر کافی ہو جاتے ہیں کسی اور واسطہ کی حاجت
نہیں ہوتی اور لزوم وجود میں بے واسطہ کام نہیں چلتا اور یہ بھی جاننے والے جانتے ہوں گے
کہ نظریت اسی کا نام ہے کہ کوئی واسطہ فی العلم بیچ میں دخیل ہو۔ غرض یہاں اگر کچھ ہے تو آفتاب
لازم ظاہر ہے تو وہاں اگر کچھ ہے تو حیات لزوم ظاہر ہے لیکن ظہور لزوم ایسا ظہور ہے کہ اس کے
ظہور کی وجہ لوازم کو صفت بیّنیت حاصل ہو جاتی ہے جس کا نام لازم بیّن کہنے لگتے ہیں اور ظہور لوازم باوجودیکہ کسب
سے خالی نہیں پھر بھی لوازم کو صفت بیّنیت نہیں عطا کرتی۔ غرض لزوم قوائے حیات و امور ثلثہ مذکورہ بہ نسبت لزوم تابش
بہ ظلم آفتاب ولیکن قابل تسلیم ہے تو امور ثلثہ مذکورہ سے ثبوت حیات پر استدلال کرنا طلوع آفتاب پر وجود آفتاب سے
استدلال کرنے سے قوی ہوگا۔ ہاں اتنی بات مسلم کہ امور ثلثہ مذکورہ سے وجود حیات پر
استدلال کرنا استدلال انّی ہے اور اس استدلال میں وضع تالی سے وضع مقدم کو دریافت
کیا جاتا ہے اور یہ علم منطق میں محقق اور مبرہن ہے کہ وضع تالی منتج وضع مقدم نہیں ہوتی۔ علاوہ
یہ کہ امور ثلثہ میں سے انبیاء کے اموال میں میراث کا نہ ہونا ہنوز محل نزاع ہے شیعہ اس

کو تسلیم نہیں کرتے۔ علاوہ عدم توریث انبیاء سے ان کی حیات کو ثابت کرنے میں مصادرہ
علی المطلوب ہے کیونکہ بشہادت دیباجہ اصل غرض اثبات حیات سے تصحیح حدیث لا نورث
اور حکم حدیث لا نورث تھی۔ پھر جب حدیث مذکور ہی کے وسیلہ سے حیات ثابت ہونے
لگی تو قصہ ختم ہو چکا۔

تیسرے یہ کہ سلامت اجساد انبیاء علی الاتصال استمرار حیات پر دلالت نہیں کرتا اگر یوں
دو نوں بلکہ ہزار دو ہزار برس کے لئے روح کو بدن سے کچھ تعلق نہ رہے اور انقطاع کلی ہو جائے اور بعد
ازاں پھر بدستور روح و بدن میں وہی علاقہ سابق عود کر آئے تب بھی بدن میں کچھ فساد نہ آیا
نہ ہوگا۔ لیکن اس صورت میں نہ نکاح قائم رہے گا نہ ملک اموال باقی رہے گی بلکہ یہ تعلق
منافی از تحصیل حیات اخروی ہوگا غایۃ ما فی الباب اوروں سے پہلے حیات حاصل ہوئی سو
اس میں کیا قباحت ہے آخر حصول حیات اخروی میں بھی تقدم و تاخر مسلم الثبوت ہے خود
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے اول قبر سے اٹھنا حدیثوں میں مصرح ہے ان تینوں
خدشوں کے سوا چوتھا خدشہ یہ ہے کہ:

علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو ان کے امہات ہونے پر مبنی اور
متفرع کیا ہے۔ حیات نبوی کا ثمرہ نہیں سمجھا ہے وجہ یہ ہوئی کہ منکوحہ نبوی غیر مدخولہا
کے نکاح کو سلف سے لے کر خلف تک سب نے جائز رکھا ہے۔ اگر علت ممانعت
نکاح حیات نبوی ہوتی تو مدخولہا کی کیا خصوصیت تھی مدخولہا اور غیر مدخولہا دونوں
کا نکاح امتیوں کو حرام ہوتا۔

یہ چار خدشے جو مذکور ہوئے ان میں سے پہلا خدشہ تو تینوں استدلالوں کو مخدوش
کرتا ہے باقی تین باقی ایک ایک استدلال کو مخدوش کرتے ہیں علاوہ بریں پانچواں ایک
معارضہ موجود ہے وہ یہ ہے کہ اول تو آپ کی وفات اور آپ کا انتقال ہزاروں نے اپنی
آنکھوں سے دیکھا۔ دوسرے جناب باری عز اسمہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب
کر کے فرماتے ہیں: انک میت وانھم میتون جس کے یہ معنی ہیں کہ تم بھی مرنے
والے ہو اور وہ بھی مرنے والے ہیں۔ پھر جب جناب باری عز اسمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کی موت کی خبر دیں۔ ادھر ہزاروں کے سامنے آپ کا انتقال ہو چکا ہو۔ متواتر قرناً بعد
قرن یہ خبر چلی آتی ہو کہ آپ مدینہ منورہ میں مدفون ہیں تو پھر آپ کا زندہ ہونا کیوں کر مسلم ہو

سکتا ہے۔ ہاں خدا کی خبر اور خبر متواتر سے زیادہ اگر کوئی دلیل قوی ہو اور اس سے آپ
کی حیات ثابت ہو جائے تو بے شک اعتقاد تسلیم بھی کیا جا سکے۔ اب اگر آپ کی حیات
مسلم بھی ہو تو بعد اس کے کہ آپ کا انتقال حسب ارشاد خداوندی ہزاروں نے آنکھوں سے
دیکھ لیا اور ان کے واسطے سے ہم کو خبر پہنچ گئی اس حیات کو یا تو حیات ثانی کہا جائے گا
یا مثل حیات شہداء سمجھا جائے گا مگر ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں مفید مطلب صاحب
رسالہ نہیں ان کی غرض تو اس رد سے یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات
دنیوی علی الاتصال اب تک برابر مستمر ہے اس میں انقطاع یا تبدل و تغیر جیسے حیات دنیوی
کا حیات برزخی ہو جانا واقع نہیں ہوا۔ چنانچہ بعض مضامین دیباچہ اس پر شاہد ہیں لیکن
غرض اصلی اصل تحریر سے ممانعت طعن میراث ملک تھی سو وہ جب ہی ہو سکتی ہے کہ حیات
نبوی حیات دنیوی ہو اور پھر وہ بھی علی الاتصال برابر بدستور چلی آتی ہو ورنہ حیات
شہداء اور حیات ثانی مانع ترتب میراث نہیں اور علی ہذا القیاس مانع اجازت نکاح
ازواج نہیں چنانچہ ظاہر ہے۔

غرض یہ پانچ خدشے ایسے باقی ہیں اور پھر ہر ایک خدشہ قابل لحاظ اور لائق التفات
ہے اس لئے بترتیب ان خدشات کے جوابات معروض ہیں ملاحظہ فرمایئے گا

اول خدشہ کا جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ استدلال انّی ہے تو دھوپ سے آفتاب کے طلوع
پر استدلال بھی انّی ہے وہ اگر مفید یقین ہے تو یہ بھی ہے ورنہ وہ نہیں تو یہ بھی نہیں مگر دھوپ
کے مفید یقین طلوع ہونے میں کسی کو شک نہیں اس لئے استدلال معلوم کے مفید یقین ہونے
میں بھی متردد نہ رہنا چاہئے ہاں اس استدلال اور اس استدلال میں اگر کوئی فرق معتد بہ
ہوتا تو مضائقہ بھی نہ تھا اور جب دونوں استدلال من کل الوجوہ ایک ہی سے ہو گئے بلکہ امور ثلاثہ
مسطورہ سے حیات پر استدلال نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھ کر ہوا تو کیا تامل ہے
اس صورت میں رفع تالی منتج رفع مقدم ہو کر مدعا ہمارا بلا کسی شبہ اتنا ہی یقین کافی ہے سو وہ بفضلہ
تعالیٰ پہلے ہی حاصل ہے۔

دوسرے یہ کہ استدلال انّی میں بھی جیسے استدلال وضع تالی کو منتج وضع مقدم نہ کہنا دلیل
کم فہمی ہے لازم اعم کا مساوی یا اخص ہونا کچھ بہت دور نہیں ہو تو ثابت ہو چکا۔ پھر
وضع تالی منتج وضع مقدم نہ ہو اس کے کیا معنی وہ نہ ہو یقین جن کے یقین ہونے کا تمام عالم کو

یقین بےیقینی نہ رہیں گے۔ دھوپ سے آفتاب کو سمجھنا اور کسی کی آواز دیوار کے پیچھے سے سن کر
اس کو پہچان لینا اور معجزات سے انبیاء کی نبوت پر ایمان لانا اور علامات مندرجہ تورات
وانجیل وغیرہ کتب مقدسہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچان لینا جو قوت یقین میں اپنی اولاد
کے پہچاننے کے برابر ہے چنانچہ آیت يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ
اس کی گواہ ہے۔ یہ سب یقین جن کا یقینی ہونا یقینی ہے بےیقینی نہ رہیں گے بلکہ خود خدا وند کریم کی معرفت
جو عوام کو بمشاہدہ عالم حاصل ہوتی ہے بےیقینی نہ رہے گی۔ علیٰ ہذا القیاس اہل ایمان کا ان کے
علامات سے مومن سمجھنا اور کفار کا ان کے علامات سے کافر سمجھنا اور اسی طرح نیک و بد کا پہچاننا
اور سچے جھوٹے کا جانتا جو بوسیلہ آثار اخلاقی معاملات حاصل ہوتا ہے۔ یہ سب علوم رائیگاں
جائیں گے اور یہ احکام لاتعد و لاتحصیٰ جو ان علوم پر متفرع ہوتے ہیں مترتب نہ ہونے پائیں گے
اور چونکہ اس مقام میں ہماری غرض یقین سے فقط اتنی ہی ہے کہ موجب ترتب احکام و آثار ہو
سکے ایسا یقین ذہنی کہ جیسا توحید و رسالت وغیرہ کے لئے بکار ہے تو مومن و کافر و صادق و کاذب
و نیک و بد کے ایمان و کفر و صدق و کذب و نیکی و بدی کے اور اس کو اگر کوئی ظنی کہے چنانچہ
متقدمین کی تعریف یقین و ظن جو کتب فنون دانشمندی بلکہ کتب عقائد میں مندرج ہے یہی ہے
تو ہمیں کچھ مضر نہیں کیونکہ ہم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کے لئے ایسے یقین کے تو مدعی
نہیں کہ وہ ہم مسلک یقین توحید و رسالت ہو فقط اس قدر کافی ہے کہ منشاء ترتب آثار و احکام
ہو سکے اگر اہل فراست کے نزدیک پھر اس سے کہ امور ثلاثہ مذکورہ سے حیات کو دریافت
کریں حیات کا یقین توحید و رسالت کے یقین سے کم تر ہو گو بایں وجہ کہ یہ اعتقاد عقائد ضروریہ
میں سے نہیں اس کا حاصل نہ ہونا بلکہ اس کا انکار موجب کفر نہ ہو جیسے آفتاب کو دیکھ کر
آفتاب کا انکار موجب کفر نہیں چہ جائیکہ بوسیلہ دھوپ دریافت کیجئے اور پھر انکار کیجئے۔
الغرض استدلال انی اور وضع تالی علی العموم غیر مفید و غیر منتج نہیں ہاں یوں کہئے کہ اگر کوئی لازم
یا اثر یا مسبب معلول ایسا ہو کہ اس کے ملزوم یا موثر یا اسباب یا علل کثیر ہوں اور پھر ان
میں سے کسی ایک کی تخصیص یعنی ایک کا تحقق اور باقیوں کا عدم تحقق بدلیل ثابت نہ ہو تو ایسے
لازم سے مثلاً اس کے کسی ملزوم خاص پر استدلال نہیں ہو سکتا اور ایسے لازم کی مثلاً
وضع کسی خاص ملزوم کی وضع کی منتج نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید یہ لازم کسی
اور ملزوم سے پیدا ہوا ہو اور اگر کوئی لازم ایسا ہو کہ اس کا ملزوم مثلاً فقط ایک ہی ہو یا بہت

جہاں پر ایک کی تخصیص بدلیل ثابت ہو جائے تو پھر یہ استدلال لاجرم مفید یقین اور اشبہ تمال منتج وضع مقدم ہوگی۔

سوا استدلالات مذکورہ سب اسی قسم کے ہیں یعنی جیسے لازم یا اثر وغیرہ سے مثلاً اس کے ملزوم یا مؤثر پر استدلال ہے تو اس کے لئے ملزوم یا مؤثر فقط وہی ایک اس کا مدلول ہے جیسے دھوپ اور آفتاب کی مثال میں یا ملزوم و مؤثر وغیرہ تو کہیں یہ بدلیل ایک ملزوم و مؤثر خاص کی تخصیص ثابت ہوگی جیسے خوارق کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت پر دلالت کرنا۔ یعنی ہر چند خوارق انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ ساحروں اور کاہنوں سے بھی ایسے وقائع وقوع میں آتے ہیں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام کا اول تو موصوف بصفات حمیدہ ہونا مثل صدق وعفاف و زہد و خیر خواہی خلائق جو بعد تجارب کثیرہ اہل عصر پر واضح ہو گئے تھے۔ دوسرے دعویٰ نبوت کر کے خوارق کا دکھلانا صاف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ منشا خوارق مشہودہ نبوت ہی ہے سحر و کہانت نہیں ورنہ اول تو ساحروں اور کاہنوں کو ان صفات سے کیا سروکار وہ طالب دنیا ہوتے ہیں اور اہل دنیا میں صفات مذکورہ تو کہاں ان کے اضداد البتہ ہوتے ہیں۔ دوسرے ساحر و کاہن کی دعویٰ نبوت کر کے اگر خوارق مطلوبہ اور معجزات مدعوہ دکھلا دیں تو پھر عوام کو تمیز نبی و غیر نبی کی ممکن ہی نہیں جو مورد تکلیف خداوندی ہو سکیں ہاں ایسا شخص کچھ کر دکھلا دے پھر تو کچھ بعید نہیں۔

باقی رہی یہ بات کہ امور ثلاثہ مذکورہ کے لئے ملزوم فقط حیات منقطعہ ہی ہے یا اور امور بھی ہیں پر کسی دلیل سے حیات کی تخصیص ثابت ہوگی سو ظاہر نظر میں گو تعدد اسباب و ملزومات امور مذکورہ معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ سلامت جسد کے لئے کہیں تیل شہد وغیرہ اشیاء حافظ تری میں ڈال دینا یا گھڑی دو گھڑی کے لئے حیات منقطع ہو کر پھر حیات کا عود کر آنا اور حرمت نکاح ازواج کے لئے نسب و مصاہرت و رضاع وغیرہ اسباب محرمہ کا پیش آنا اور عدم توریث کے لئے قتل و اختلاف دین وغیرہ اسباب حرمان کا موجود ہونا سبب ہو سکتے ہیں لیکن قطع نظر اس کے ان تینوں باتوں کے اور اسباب مذکورہ یہاں بالقطع موجود نہیں اس موقع خاص میں یعنی سلامت جسد نبوی اور حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توریث اموال متروکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں مگر غور فرمائیے تو ایک وہی حیات ہے اور کوئی امر

مذکورہ میں سے ہو ہی نہیں سکتا ۔ نہ یہ کہ ہو تو سکتا ہے پر ہے نہیں ۔ شرح اس معا کی یہ ہے
کہ ہم مطلقاً سلامت جسد سے بقاء حیات پر استدلال نہیں کرتے جو یہ احتمال ہو کہ شاید اسباب
مذکورہ میں سے اور کوئی سبب موجب سلامت جسد ہو حیات نہ ہو یا حیات تھی ہو پر لائق
قلیل کے لئے منقطع ہو کر پھر عود کیا ہو بلکہ بحکم حدیث زمین پر اجساد انبیاء علیہم السلام
کے حرام ہونے سے استدلال کرتے ہیں سو سوا اسکے حیات کے اسباب مذکورہ کی صورت میں
بقاء بدن نہ بوجہ حرمت یا احترام ہے بلکہ بوجہ موانع خارجیہ ہے اگر یہ موانع نہ ہوتے تو
زمین سب ہضم کر جاتی علاوہ بریں احترام کی تو کوئی وجہ نہیں صور مذکورہ میں جسد مردہ میں کیا
احترام و عزت آ گئی رہی حرمت بمعنی مشہور سو وہ اگر ہوتی تو وہ بوجہ ناپاکی ہوتی سو ناپاکی
کا یہ حال ہے کہ پاخانہ جو سب ناپاکیوں سے زیادہ ناپاک ہے وہ تو زمین پر حرام نہ ہو تھوڑے
عرصہ میں سب کھا پی کر برابر کر دے ۔ اجساد انبیاء جن کے مطہر و مقدس ہونے پر یہ
اتفاق بھی گوارا ہے بوجہ ناپاکی اس پر حرام ہو جاتے کہ ان حیات کو موجب حرمت کہئے اور حرمت
کو احترام پر مبنی رکھئے جیسے آدمی کے گوشت کی حرمت کہ اس کا سبب ناپاکی نہیں عزت و احترام
ہے تو البتہ یہ بات قابل قبول ہے کیونکہ حیوانات جمادات سے محترم اور نباتات جمادات سے
پھر حیوانات میں بنی آدم اور بنی آدم میں سے مومنین اور مومنین میں سے بھی انبیاء سب سے
زیادہ محترم اور جمادات میں زمین سب سے زیادہ کمتر اور عزت میں سب سے کم سو اگر اس پر وہ
چیزیں جو اشرف و اعلیٰ ہیں حرام ہوں تو کچھ عجب نہیں خصوصاً بنی آدم اور ان میں سے اہل ایمان
اور انبیاء علیہم السلام لیکن ظاہر ہے کہ بعد مرگ جسد مردہ مثل جمادات ہو جاتا ہے تو اس صورت
میں انبیاء علیہم السلام کو اگر بعد وفات زندہ نہ سمجھئے مردہ کہئے ان کے اجساد کا حیوان بھی
ہونا صحیح نہیں چہ جائیکہ انسان بلکہ اس صورت میں ان کے اجساد کو داخل جنس نباتات رکھنا
بھی غلط ہے ۔ پھر حرام ہونے کی کون سی وجہ ہے ۔

الغرض وجہ حرمت احترام ہو تو ہو اور وہ درصورت حیات تو ممکن ہے ورنہ ممکن
نہیں رہی یہ بات کہ بوجہ احترام یا ناپاکی غیر ذوی العقول پر کسی چیز کے حرام ہونے نہ ہونے
کے کیا معنی اس طرح کی حرمت ذوی العقول کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر ذوی العقول میں
وجوب و حرمت وغیرہ مثل بمعنی طبیعت و خاصیت و غیر طبیعت و غیر خاصیت ہونا تو ہوں
اگر کوئی صفت غیر ذوی العقول میں سے کسی کی خاصیت اور طبیعت ہے تو اس کو بہ نسبت اس

کے ماسوا ہے اور اس صفت کے عدم یا اس کی ضد کو عوام کہہ دیا ہوگا سو اس کا جواب یہ ہے
کہ ملفوظات انبیاء علیہم السلام کے تتبع سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ غیر ذوی العقول کی
نسبت امر و نہی فقط موقع طبیعت و عدم طبیعت کا میں وارد نہیں ہوئے۔ چنانچہ احجار و جبال
کی حرمت سے حرمت کا موقع غیر طبیعت میں وارد ہونا تو خود ظاہر ہے اگر مخالف طبیعت ہی
کا نام عوام تھا تو طبیعت ارضی تو اس کا باعث و مقتضی تھی کہ اجسام انبیاء کو کھا لیتی باعتبار طبیعت باطنی
تو ان کے اجسام میں اور اوروں کے اجسام میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا اور آیت یٰنَارُ
کُونِیْ بَرْدًا وَّ سَلٰمًا سے خلاف طبیعت مامور ہونا آشکارا ہے سو امر و نہی سے
علی العموم طبیعت و غیر طبیعت مراد لینا تو صحیح نہیں۔ صحیح ہے تو یہ ہے کہ حیوانات نباتات
جمادات بھی جن کو غیر ذوی العقول کہتے ہیں بشہادت کلام اللہ و احادیث رسول اللہ علوم و
ادراک رکھتے ہیں اور وہ بھی مکلف ہیں ان کے لائق ان کے لئے بھی احکام ہیں۔ منجملہ ان احکام
کے ان کے امور طبیعی بھی معلوم ہوتے ہیں جیسے حضرت یوشع علیہ السلام کا آفتاب کو یوں کہنا کہ
تو بھی مامور ہے یعنی اپنی سیر میں یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس شخص کے خطاب میں جس نے
ہوا پر لعنت کی تھی یہ فرمانا کہ لعنت نہ کر یہ مامور ہے اس پر دلالت کرتا ہے مگر چونکہ ازل قرآن
کا ذوی العقول ہونا بوجہ مدار تکلیف شرعی ہے۔ بنظر عوام کو اس تک رسائی نہیں دوسرے
ان میں تبدیل احکام علی الدوام پائی جاتی ہے یعنی اپنے طبائع پر قائم ہیں اور یہ شان مکلفین یعنی جن و بشر
سے بہت مستبعد ہے تو یہ ان کے علوم اور ادراکات و ارادات کا اختفا اور مدام تعمیل احکام
کا استبعاد اہل عقول تامہ کے لئے جن کو ہم عقل معقول کہتے ہیں اور پھر یہ امور جو حیات کے موافق
منافات میں سے ہیں بوجہ عدم ظہور ظاہر بینوں کو لوازم حیات نظر آتے ہیں باعث انکار حق حقیقی امر و
نہی ہو جاتا ہے مگر حق یہی ہے اور اہل حق جن کا دیدۂ بصیرت کشادہ ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ
سوا جن و بشر سب اپنے اپنے کام پر بااراده و اختیار قائم ہیں مگر چونکہ مثل جن و بشر ان میں عصیان
خداوندی نہیں اور اس سبب سے ان کا حال یکساں رہتا ہے۔ دوسرے حواس و اعضا جو
طریق ادراک اور خدام ادراک ہیں اور تنفس و کلام و گفتگو وغیرہ جو آثار ادراک و لوازم حیات
میں سے ہیں پائے نہیں جاتے تو ان کا ارادہ مخفی و مستتر ہے اہل معقول جن کو عقل سے بہرہ کم ہے
اس کو طبیعت کہتے ہیں اور اس کی تعریف یہ فاعل بے ارادہ کر کے اپنی بے عقلی ظاہر کرتے ہیں کون
نہیں جانتا کہ فاعل بے ارادہ ایک مفہوم بے مصداق بلکہ ممتنع ہے فعل کے لئے فاعل میں ارادہ

شرط ہے ورنہ اس کا فعل نہیں کسی قاسر کا فعل ہے۔ بہرحال فعل فاعل ارادی اور قسری میں منحصر ہے فعل طبعی ظاہر میں قسم ثالث ہے ورنہ غور سے دیکھو تو انہیں میں داخل ہے۔

الغرض اہل عقل تا سر جن کو معقول کہتے ہیں بعض امورات غیر ذوی العقول کو طبعی اور اس کے مخالف کو خرق عادت یا نادر کہتے ہیں اور اہل حق دونوں کو تعمیل حکم ربانی سمجھتے ہیں اور کیونکر نہ سمجھیں جہاں بوجہ تصدیق خبری باوجود مرور دھور اور طول زمانہ کے بے دیکھے اجساد انبیاء علیہم السلام کو زیر خاک سالم تسلیم کرتے ہیں۔ نباتات و جمادات میں حیات و ادراک و ارادہ کو اگر ان کے فرمانے کے موافق تسلیم کر لیا تو کچھ عجب نہیں یہاں تو بہت سے آثار علم و خبر کی خبر بھی دیتے ہیں کدو وغیرہ کی بیل میدان میں سطح زمین پر پھیلتی ہے اور اسی میدان میں یا اس کے قرب و جوار میں اگر کوئی چیز لکڑی وغیرہ کے اقسام سے کھڑی یا گڑی ہوئی ہو یا کوئی رسی وغیرہ کا ایک سرا اس کے پاس کسی چیز میں اور دوسرا سرا کسی اور چیز میں لیکن اونچا بندھا ہوا ہو تو پھر وہ بیل اس پر لپٹ لپٹ کر اوپر چڑھ جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی درخت علی الاستقامت سیدھا اوپر کو جاتا ہو اور اتفاقات سے کوئی چیز اوپر ایسی آجائے کہ یہ درخت اگر برابر بڑھتا چلا جائے تو اس میں رک جائے تو یہ قاعدہ مقرر ہے کہ وہ درخت جب اس کے قریب پہنچے گا تو ایک طرف مڑ جائے گا۔ شعور ہو تو یہ بات خالی علم و شعور سے معلوم نہیں ہوتی۔ ایسے وقائع نادرہ کو جو گاہ و بے گاہ واقع ہوں پھر ان سے بھی تحصیل نفع یا نقصان سے بچاؤ ٹپکتا ہو امور طبعیہ پر محمول کرنا خلاف وجدان ہے اگرچہ کم فہم کو اس کی گنجائش پھر بھی باقی ہے کہ اسے بھی ایک طبعی بات کہیے۔

الغرض تقیید انبیاء اور اتباع رسل علیہم السلام کیجئے تو سب جگہ کیجئے اجساد انبیاء کے صحیح و سالم رہنے پر ایمان ہے تو اس پر بھی ایمان ہے قدرت خدا میں دونوں داخل مرتبہ امکان میں دونوں برابر تاویل جیسی کیجئے عیب کوئی محال لازم آئے۔ نباتات و جمادات کے محکوم و مامور ہونے میں کیا خرابی ہے بلکہ عموم حکومت خداوندی کا مقتضا ہے۔ غایۃ مافی الباب بوجہ جامعیت حقیقت انسانی کہ وہ تمام حقائق کو جامع ہے انسان کی نسبت اوامر و نواہی بکثرت ہوں اور نباتات و جمادات کی نسبت بجز یاد خداوندی اور تعمیل احکام مخصوصہ جن کو اہل ظاہر طبائع کہتے ہیں اور کوئی امر و نہی نہ ہوا اور ہو بھی تو کمتر ہو جیسے زمین کی نسبت اجساد انبیاء علیہم السلام کے کھانے کی ممانعت اس تقریر کے بعد یہ احتمال بھی باقی نہیں رہتا کہ وجوب و حرمت سے ایسے مواقع میں مقتضائے وجوب و حرمت یعنی دوام فعل یا دوام عدم فعل مراد ہے۔ وجہ ارتفاع کی یہ ہے کہ معنی حقیقی وجوب و حرمت کو

چھوڑ کر یہ معنی مجازی جب مراد لیجئے کہ معنی حقیقی نہ بن سکیں۔ سو یہ بات جب ہی کہ حیات محال ہوتی اور جب بشہادت انبیاء حیات ثابت ہو گئی تو پھر کیا کلام ہے۔

الغرض حرمت مذکورہ بحکم ایمان تحقیقی ہے اور مبنیٰ اس حرمت کا ناپاکی تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اجسام مقدسہ مطہرہ انبیاء علیہم السلام اگر بالفرض ناپاک تھے اور اس وجہ سے زمین پر حرام ہو گئے تو ہمارے تمہارے جثہ ہائے ناپاک تو بدرجۂ اولیٰ ناپاک تھے۔ بدرجۂ اولیٰ حرام ہوتے۔ علیٰ ہذا القیاس گو موت وغیرہ اور نجاستیں اول حرام ہوتیں اس صورت میں بجز اس کے سبب حرمت کا احترام ہو گا کیونکہ اسباب حرمت انہیں دو میں منحصر ہیں اور احترام اجساد جب ہی متصور ہے کہ باوجود حیات ان کا تعلق روح باقی ہو۔ ورنہ جسم بے روح بمنزلہ جمادات ہے۔ اس کو زمین پر چنداں فوقیت نہیں جو فرق عزت واحترام پیدا ہو اور نیز حرمت اس پر متفرع ہو باقی بعض شہداء و صلحاء کے اجساد کا بعد از مدت طویلہ صحیح و سالم مشہود ہونا علیٰ ہذا القیاس لکڑہارے کی جورو کی ہڈی کا سالم رہنا چنانچہ حدیث صحیح اس پر دال ہیں قطع نظر اس کے کہ اسی طرح علی الدوام رہنا کسی دلیل سے ثابت نہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ بوجہ حرمت ہی ہو جو ان کے لئے بھی حیات کا اثبات ضروری ہو جیسے ہم تم بعض اشیاء بوجہ حرمت نہیں کھاتے خواہ بوجہ احترام ذات طعام ہو۔ جیسے انسان کا گوشت یا بوجہ احترام مکان طعام جیسے حرم کے جانور کا گوشت یا بوجہ ناپاکی ہو جیسے خنزیر وغیرہ اور بعض اشیاء بوجہ محبت یا بامید نفع جیسے پلے ہوئے کبوتر وغیرہ یا سواری بار برداری کے اونٹ و بیل اور بعض چیزیں بوجہ ادب جیسے گائے بیل کسی پیر کا عطیہ ہو اور بعض اشیاء بوجہ عدم رغبت اور بعض اشیاء بوجہ عدم قدرت جیسے پیرانہ کہنہ سالی شکستہ دندان سخت چیزیں مثل چنوں وغیرہ کے نہیں کھا سکتے اور بعض اشیاء بوجہ موانع خارجیہ جیسے خوف یا اندیشہ ایذاء لوگ نہ کھا سکے ایسے ہی زمین کے نہ کھانے کے لئے بھی وجوہ کثیر ہوں ان میں سے انبیاء کے اجسام کے نہ کھانے کی وجہ تو احترام ذاتی ہو اور شہداء و صلحاء کے اجسام کے نہ کھانے کی وجہ مثلاً ادب ہو اور لکڑہارے کی جورو کی ہڈی کے نہ کھانے کا باعث مثلاً عدم قدرت ہو یعنی بوجہ سختی اس کو نہ کھا سکتی ہو۔ علاوہ بریں انبیاء کے سوا اگر ان کے بعض اتباع میں بھی مادۂ حیات اور ان کے اجسام کے ساتھ تعلق روح باقی رہتا ہو اور بوجہ حیات وہاں بھی حرمت احترامی ہو تو ہمارا کیا نقصان ہے۔

ہمارا دعویٰ تو یہ ہے کہ انبیاء زندہ ہیں یہ نہیں کہ اور کوئی مثل انبیاء زندہ ہی نہیں ہاں چونکہ انبیاء کی زندگی بوجہ مزید عزت مطلوب ہے تو وہ دونوں حکم باقی یعنی حرمت ازواج اور عدم توریث اموال قابل

تکلیف اور بالیقین واجب العمل ہو نہ سکے گا اور اور نیز بوجہ نامعلوم ہونے حیات کے کس وجہ سے
دونوں حکم باقی کی تکلیف شارع کی طرف سے عائد نہ ہوگی۔ بہرحال یہاں استدلال حیات انبیاء
پر نفس سلامت اجساد سے نہیں جو احتمال سبب دیگر یا شبہ انقطاع حیات ہو۔ ہم جو اثبات حیات
کرتے ہیں تو حرمت اجساد سے استدلال کرتے ہیں

اور حرمت حسب تحریر بالا بے حیات متصور نہیں ورنہ اسباب حافظ قوی اگر موجب
سلامت جسد ہیں تو قطع نظر اس کے کہ جو اسباب اس بات کی معروف ہیں جیسے گھی تیل شہد سرکہ اس
جگہ بالیقین نہیں تو صحیح مضمون حرمت کی کوئی صورت نہیں کیونکہ موانع مذکورہ کی صورت میں نہ کھانے
کی ایسی مثال ہے جیسے کھیتوں کی کھیتی زلزلے کے اندیشہ سے شہد کو نہ کھائیے۔ یا بخیال نقصان سرکا کو
کے اندیشہ سے شہد کے گھر کی بھیڑوں کی طرف جو حقیقت میں مباح الاصل تھا۔ نیت نہ دوڑائیے
مگر ظاہر ہے کہ اس کو حرمت پر متفرع نہیں کر سکتے اور انقطاع حیات یعنی تھوڑی دیر کے لئے
مرکر پھر زندہ ہو جانے کی صورت میں تڑپنے کے کسی جسم کو نہ کھانے کی ایسی صورت ہے جیسے کسی
جانور کو ذبح کر کے چھیل چھال کر رکھا رہنے دیجئے اور قبل اس کے کہ کھانے پائیے کسی کے اعجاز یا معجزہ
سے وہ پھر زندہ ہو جائے یعنی جیسے قبل ذبح تھے ویسے ہی اس کے گوشت کو بحالت زندگی نوچ کر
کھانا حرام تھا اور علی ہذا القیاس بعد زندگی اسی طرح سے کھانا حرام ہے اور ما بین ان دونوں
حالتوں کے حلال تھا پر کھانے کی فرصت نہ ملی ایسے ہی درصورت انقطاع حیات حلت میں
کچھ شک نہیں ہے بوجہ قلت فرصت زمین کھانے نہ پائے اور اس وجہ سے وہ جسد سلامت
رہ جائے تو کچھ عجب نہیں لیکن یہ سلامتی بوجہ حرمت نہیں۔ غرض سلامتی جسد بوجہ حرمت جس سے
ہم استدلال کرتے ہیں وہ بجز حیات متصور نہیں اور جب اس سبب کے لئے فقط ایک ہی سبب
ہوا جس کو حیات کہتے ہیں تو اس سبب سے حیات پر استدلال قوت اور افادہ یقین میں ایسا
ہی ہوگا جیسے دھوپ سے اور نور سے آفتاب کے طلوع پر استدلال قوی اور مفید یقین ہے
جیسے نور بقدر مذکور کے لئے بجز آفتاب اور کوئی سبب نہیں ایسے ہی سلامت اجساد بطور مذکور
کے لئے بجز حیات کے اور کوئی سبب نہیں ملا۔ جیز امکان میں ہوتا وہ دونوں جگہ برابر ہے اگر
اجساد بطور مذکور کے لئے سوا حیات کے اور سبب کا بھی ممکن ہے تو نور بقدر مذکور کے لئے بجز
آفتاب کے اور سبب ممکن ہے۔ مگر یہ امکان جیسا یہاں قادح یقین نہیں وہاں بھی نہ ہوگا
اسی امکان کے سبب آفتاب کے یقین میں تردد کرنا جیسا وسوسہ وہم ہے اور صاحب [illegible] کو

ذہن کہا جاتا ہے یہاں بھی یہ تردّد داخل وہم رہے گا اور صاحب تردد ذہن کہلانے کا اور یہ
فرق ظہور نور اور وضوح آفتاب اور اختفاء سلامت جسد نبوی اور استتار حیات جسد کی
وجہ سے اس کو مثل نور آفتاب ہر کوئی محل استدلال میں نہیں لا سکتا اور حیات مثل آفتاب ہر کسی
کو اس طرح سے معلوم نہیں ہو سکتی ہمارے دعوے میں قادح اور ہمارے مطلب کے مخالف نہیں اس لئے
کہ مدار استدلال چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا ملازمت پر ہے بطور دلیل اور وضوح مدلول پر نہیں
یک استدلال کو دوسرے استدلال کے ساتھ قوت و ضعف میں تشبیہ بجز مساوات کیفیت ملازمت
صحیح ہے اگرچہ ایک استدلال میں دلیل اور مدلول ہر عام و خاص پر واضح ہوں اور دوسرے میں مخفی
لیکن دلیل و مدلول اگرچہ ہر عام و خاص پر واضح ہوں۔ استدلال جب ہی بن پڑے گا کہ دلیل و مدلول
میں ارتباط و ملازمت معلوم ہو پھر اس کے بعد اس دلیل کا اختصاص اس مدلول کے ساتھ معلوم
ہو ورنہ دلیل و مدلول میں کتنی ہی وضاحت کیوں نہ ہو استدلال متصور نہیں سو اس باب میں نور
سے آفتاب پر استدلال کرنا اور سلامت جسد سے حیات پر استدلال کرنا دونوں برابر ہیں۔ اگر
استدلال حیات میں یہ دونوں باتیں ضروری ہیں تو استدلال آفتاب میں بھی دونوں ضروری ہیں ہاں
چونکہ نور مذکور اور اس کا اختصاص آفتاب کے ساتھ ہر خاص و عام کو معلوم ہے اس لئے اس
طریق سے آفتاب کو ہر کوئی دریافت کر سکتا ہے اور سلامت جسد اور اس کا حیات کے ساتھ
اختصاص کسی کسی کو معلوم ہے تو اس طریق سے حیات کو بھی کوئی کوئی دریافت کر سکتا ہے لیکن بعد اطلاع
سلامت جسد معلوم اور بعد اطلاع اختصاص سلامت جسد با حیات کے ساتھ ہے سلامت جسد سے
حیات پر استدلال کرنے والا اور نور سے آفتاب پر استدلال کرنے والا دونوں برابر ہیں اس
تقریر سے جیسا سلامت جسد بطور مذکور کا اختصاص حیات کے ساتھ ثابت ہو ویسا ہی تیسرے
خدشے کا جواب بھی بخوبی واضح ہو گیا۔

رہا حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توریث کا حیات کے ساتھ اختصاص سو اس میں
سے اول کے اختصاص کی تو یہ وجہ ہے کہ ہم مطلق حرمت نکاح سے استدلال نہیں کرتے جو کسی
کم عقل کو سوا حیات نبوی کسی اور سبب کا احتمال ہو بلکہ اس حرمت سے استدلال کرتے ہیں کہ جو تمام
امت کے لئے اپنا ہو یا بیگانہ عام ہو سو ایسی حرمت بجز حیات زوج یا عدت اور کسی وجہ سے متصور
نہیں کیونکہ اول تو اسباب حرمت مندرجہ آیۂ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ الخ وغیرہ میں
سے کوئی سبب ایسا عام نہیں کہ تمام اہل ایمان کو اس کی وجہ سے کسی خاص عورت سے نکاح حرام ہو

ایسا سبب ہے تو زندگانی زوج یا عدت ہے کیونکہ لفظ والمحصنات دلالت کرتا ہے باقی کسی اور
سبب کا احتمال ایسا ہی سمجھئے جیسا نور بقصد معلوم کے لئے سوا آفتاب کے اور شئی کا احتمال کیونکہ جیسے نور
بقصد معلوم سے مطلق ہی کسی سوا آفتاب کے کوئی سبب دیکھا نہ سنا ایسا ہی حرمت عامہ کے لئے سوا
زندگانی زوج یا عدت کوئی علت دیکھی نہ سنی۔ علاوہ بریں یا یوں کہو کہ وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اس بات
پر دلالت کرتا ہے کہ سوا اسباب مذکورہ کے حرمت کے لئے اور کوئی سبب متصور ہی نہیں اس صورت
میں حرمت عامہ کے لئے سوا زندگانی زوج یا عدت کے اور کوئی سبب نہ ہوگا۔

باقی رہا اختصاص عدم توریث سو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ حدیث لانورث میں وراثت
بمعنی موروثیت کی نفی ہے وراثت بمعنی وارثیت کی نفی نہیں یعنی اصل وراثت ہی کی نفی ہے یہ نہیں کہ
اصل تو موجود ہے پر مانع خارجی سے مانع ظہور اثر ہو گیا جیسے ایام سفر میں فرضیت صوم بمعنی مقتضائے نسبت عبودیت
ومعبودیت موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روزہ رکھ لیا جائے تو ادا ہو جاتا ہے پر مانع خارجی یعنی مانع
ظہور اثر میں اگر یہ مجبور اتمام سفر قبل حصول فرضیت ادا مرجائے تو اثر فرضیت یعنی عقاب و عتاب
مترتب نہ ہوگا مانع خارجی یعنی وفور رحمت خداوندی بلحاظ مشقت اس اثر کو ظاہر نہیں ہونے دیتی
لیکن ظاہر ہے کہ اس حال میں اور حال قبل تشریف آوری رمضان میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ وہاں یوں نہیں
کہہ سکتے کہ اصل حکم صوم موجود ہے ورنہ لازم آتا کہ صوم قبل رمضان ادا میں محسوب ہو جاتا گو ظاہر حال یعنی
عدم عقاب میں اس زمانہ کا روزہ نہ رکھنا اور بطور مذکور یعنی حالت سفر میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا برابر
ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب غور فرمائیے اور

لَا نُوْرَثُ فرمایا ہے لَا يَرِثُنَا اَحَدٌ نہیں فرمایا اگر لَا يَرِثُنَا اَحَدٌ فرماتے تو
بے شک بحکم کمال حقیقت شناسی اور کمال بلاغت حضرت کی یہی ترشیح و تحقیق یہ سمجھئے کہ موروث کی جانب
کچھ قصور نہیں پر وارث کسی وجہ سے محروم ہو گیا اور لَا نُوْرَثُ میں یہ افادہ ہے کہ یہاں موروثیت
ہی کچھ نہیں وارثوں کی وارثیت درکنار اور موروثیت کے معدوم ہونے کی بجز حیات اور کوئی علت
نہیں۔ صاحب مال اگر زندہ ہے گو لب مرگ ہو اس کا مال اسی کی ملک میں رہے گا اور اس کے وارث
اس کے دین پر ہوں کہ نہ ہوں قاتل ہوں کہ نہ ہوں۔ غرض اس کا یا خب صفت موروثیت ہی نہیں
اور اس کا مال محل میراث ہی نہیں جب جا بیکہ کسی کے وارث ہونے کی نوبت آئے پھر تو موروث
کی موروثیت وارثوں کی وارثیت سے بالذات مقدم ہے جیسے معبود مطلق کی معبودیت یعنی وہ بات جو
منشاء استحقاق عبادت ہے عباد کی عبادت سے مقدم بالذات ہے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو عبادت بھی

مثل اور معبودوں کے استحقاق عبادت نہ ہوتا۔ الحاصل مورثیت و معبودیت اختراعی کی طرح لیجئے تعلق وراثت اور معبودیت عبادت مورث اور معبود کی جانب ثابت ہوتی ہے۔ الحاصل وراثت اور عبادت سے متاخر ہے کیونکہ اس صورت میں مورث و معبود مفعول وراثت اور عبادت بمعنی ما وقع علیہ الفعل ہے جو مصطلح نحات ہے اور وقوع فعل بے شک صدور فعل سے متاخر ہے اور پہلی صورت میں مفعول بمعنی ما یقتضی وقوع الفعل علیہ ہے اور استحقاق اور اقتضاء صدور فعل صدور فعل سے لاجرم مقدم ہے۔ مگر یہ بات کہ مقتضی تعلق وراثت کون چیز ہے سو وہ موت مورث ہے اور وہ ہے لائق وراثت اور مقدار تعلق وراثت سے مقدم ہے اور نظر بظاہر مفہوم موت و مورثیت مرادف نہ ہوں پر مصداق کو دیکھئے تو مورثیت وہی خود موت ہی ہے اور اس صورت میں صراحتاً اس حدیث سے نفی موت انبیاء نکلتی ہے۔ غرض لا نورث میں مصدر مجہول یعنی مبنی للمفعول بمعنی ما وقع علیہ الفعل کی نفی نہیں مصدر مبنی للمفعول بمعنی ما یقتضی وقوع الفعل علیہ کی نفی ہے۔ کیونکہ مصدر مبنی للمفعول بمعنی ما وقع علیہ الفعل کا عدم مصدر مبنی للفاعل کے عدم کی فرع ہے۔ جیسے اس کا وجود و تحقق اس کے وجود و تحقق کی فرع ہے۔ اس صورت میں مقصود حقیقت شناسی اور کان علم اور بلاغت یا لغز نبوی صلعم یہ نہ تھا کہ فرع کی نفی کرتے اور در باب نفی اصل لوگوں کو تردد میں ڈالتے کیونکہ فرع کی نفی کو اصل کی نفی لازم نہیں بلکہ اصل کی نفی کرتے جس سے اصل و فرع دونوں کی نفی ہو جاتی اور الفاظ مختصر رہتا اور مطلب دو بالا ہو جاتا لیکن لا یورث احد فرماتے۔

علاوہ بریں جملہ ما ترکناہ صدقۃ بھی باعتبار معنی جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ مورثیت بمعنی اقتضاء وقوع فعل وراثت ہو چنانچہ عنقریب واضح ہو جائے گا۔ الغرض لا نورث فرمانا اور لا یورث احد نہ فرمانا خالی حکمت سے نہیں اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ ان میں کتنا بڑا فرق ہے جو معروض ہوا۔

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ انبیاء پس پردہ حجاب ہیں کیونکہ عدم اقتضاء وقوع فعل وراثت زمان حیات کی صورت ہے تو متصور ہی نہیں متصور ہے تو حیات میں متصور ہے لیکن انبیاء کی زندگی زیر پردہ خورش ظاہر بینیوں کی نظروں سے مستور ہے یعنی امت ان کی موت میں زوال حیات نہیں جانتی چنانچہ ان شاء اللہ بعد واضح ہو جائے گا۔

علاوہ بریں ما ترکناہ صدقۃ جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متروکۂ انبیاء صدقہ ہے اس کو مقتضی ہے کہ کوئی متصدق بھی ہو اور وہ سوائے ذوات انبیاء علیہم السلام اور کون ہوگا۔

بیان کا مصداق ہونا جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ وقت تصدیق تقیید حیات ہو لے اور وقت تصدیق
بشہادت ما ترکناہ وہ زمانۂ ترک ہے اور ترک اس جگہ بوجہ موت متحقق ہوا تو لاجرم وقت ترکہ
جو وقت موت ہے انبیاء زندہ ہوں گے اور ان کی موت ان کی حیات کی ساتر ہوگی یعنی یہ موت
مانع وراثت نہ ہوگی۔ چنانچہ ان شاء اللہ یہ بات آئندہ خوب آشکارا ہو جائے گی۔

اس جگہ سے اہل فہم پر روشن ہو گیا کہ ما ترکناہ صدقۃ اور لا نورث میں علاقہ علیت
ومعلولیت و اصلیت و فرعیت ہے۔ ظاہر میں تو ما ترکناہ صدقۃ حکم سابق کے لئے
موقع علت میں معلوم ہوتا ہے لیکن اگر برعکس کہئے تو زیادہ انسب ہے بلکہ یہی صحیح ہے کیونکہ
مضمون جملۂ لا نورث جو بحکم تقریر گذشتہ فرع حیات ہے اصل ہے اور چونکہ یہ اصل مانع ترتب و تحقق میراث
ہے۔ اور ادھر بوجہ عروض موت ظاہری چلہ کشی و پردہ نشینی قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اموال کو اپنے
تصرف سے معطل رہا اس لئے اس کی ضرورت ہوئی کہ اپنے کارکن کو اپنے اموال کا جمیع خرچ بتلا
جائیں۔ غرض مضمون لا نورث باعث بیان ما ترکناہ صدقۃ ہے اور ما ترکناہ صدقۃ
اپنی صحت میں مضمون لا نورث کا محتاج اور یہ دونوں جملے ایک دوسرے کے مؤید و صحیح اور
ہر ایک بالاستقلال حیات انبیاء پر شاہد ہے کیونکہ عدم موروثیت اور تصدق دونوں حیات کے
ساتھ مخصوص ہیں۔ بجز حیات اور کسی صورت میں یہ دونوں باتیں متصور نہیں لیکن ارباب فہم پر
پوشیدہ نہ رہے کہ حیات انبیاء اگر مانع ہے تو مانع موروثیت انبیاء ہے مانع وراثت
انبیاء نہیں ہو سکتی سو کیا عجب ہے کہ انبیاء اپنے آباء و اجداد کے بشرطیکہ ان کے آباء و اجداد
انبیاء نہ ہوں وارث ہوتے ہوں۔ اور یہ جو احادیث صحیح میں فقط لفظ لا نورث پر اکتفا
کیا ہے اور لا نرث جیسے زبان زد اکثر عوام ہے نہیں پڑھا یا قرأۃ کسی واسطے نہ پڑھا یا ہو اور اگر
بالفرض وہ لفظ لا نرث بھی صحیح ہو تو اس کی وجہ فقط رعایت لزوم فیما بین اخذ و عطا ہو یعنی
دنیا میں اولاً بدلاً جو لیتا ہے تو دیتا بھی ہے اور دینا نہیں تو لینا بھی نہیں۔

اب عرض یہ ہے کہ ناظرین تقریر ہذا پر بخوبی واضح ہو گیا کہ امور ثلاثہ مذکورہ قواعد جیسے تو یہ سے
ہی عوارض خارجیہ سے نہیں جو ان سے استدلال حیات پر نا درست ہو اور جب استدلال صحیح ہوا
تو اس کی کیا پرسش ہے کہ یہ استدلال انی ہے ذلک علیٰ ہذا القیاس اس کا کیا اندیشہ کہ بیان تو وضع
تالی و وضع مقدم پر استدلال ہے یہ کیوں کر درست ہوگا۔ اب اسی پر ختم اور تفصیل وحشت ناظرین
کے لئے خلاصہ جواب قدح اول معروض ہے۔

وہ یہ ہے کہ بوجہ ابتناء جو ہم نے استدلال معلوم کئے تھے یہ اعتراض واجب ہوتا تھا کہ استدلال
ولی میں وضع تالی منتج وضع مقدم نہیں پھر کیونکر مطلوب معلوم ثابت ہوگا تو اس کے دو جواب ہیں وجہ
اوّل تو یہ کہ عدم انتاج بوجہ احتمال عموم تالی ہے۔ سو یہاں بالبداہت معلوم ہے کہ سوائے حیات
امور ثلاثہ کے لئے اور کوئی سبب ہی نہیں۔ ہونہ ہو حیات ہی ہوگی۔ اس صورت میں تالی گو
عام تھی لیکن اس جگہ ایک خاص امر معین یعنی حیات میں منحصر ہے۔

دوسرے یہ کہ تالی عام ہے نہیں یعنی ہر امر امور ثلاثہ میں سے حیات ہی کے ساتھ مخصوص
ہے۔ یہاں عموم ہی نہیں جو کچھ اندیشہ ہو۔ اب لازم یوں ہے کہ حدیث ثانی کا جواب بھی رقم کیجئے
ناظرین اوراق منتظر ہوں گے۔

جناب من! عدم توریث کا حدیث محل نزاع میں ہونا مسلم: ولیکن ہمیں اہل حق سے کلام ہے یہ کیا
کچھ تھوڑی بات ہے کہ اہل سنت کا ہونا عقیدہ جس پر معتقد و معتقدات تھا متحقق ہو جائے۔ شیعہ
راہ پر نہ آئے تو بلا سے۔ دوسرے شیعہ کہاں تک تین پانچ کریں گے۔ ایک دلیل اگر بطور مناظرہ
ناتمام رہ گئی تو کیا نقصان اور بہت دلیلیں ہیں پہلے سن چکے ہو کچھ آگے ان شاء اللہ سنو گے
بایں ہمہ ایسی دلیل کی ضرورت ہے تو سنیئے۔

توریث اگر حدیث محل نزاع میں ہونا مسلم پر نزاع دو قسم کے ہوتے ہیں ایک نزاع معقول
دوسرا وہ جس کو دھینگا دھینگی کہتے ہیں۔ سو کسی چیز کے ہونے نہ ہونے میں اگر قسم اوّل کا نزاع ہے
تو اس سے کسی شئی پر استدلال قابل سماعت نہ ہوگا۔ ورنہ وہ نزاع قابل سماعت نہ ہوگا۔
چنانچہ اہل فہم پر پوشیدہ نہیں ہے مگر یہ بھی اہل فہم پر آشکارا ہے کہ دلیل دو قسم کی ہوتی ہے عقلی یا
یا نقلی اور نقل کا قوت وضعف باعتبار احوال راویان و اتصال سند ہوتا ہے اگر راوی اچھے
حافظ و ضابط فہیم ہوں اور سند متصل ہو تو باتفاق فریقین وہ روایت واجب القبول ہوگی۔ اب
ہم پوچھتے ہیں کہ روایت لا نورث ما ترکنا صدقۃ بوجہ صفت مذکور پھر انکار سے
کیا حق۔

اگر ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ شیعوں کے نزدیک بڑے ہی قرآن کی برائی کی کیا دلیل۔ اگر برائی یہی
فدک کا میراث میں نہ دینا ہے تب تو مصادرہ علی المطلوب ہے اور اگر غصب خلافت ہے تو اس
کا حال مفصل تو کتب مطولہ مثل ازالۃ الخفاء و تحفہ اثنا عشریہ وغیرہ سے معلوم ہوگا۔ پر کچھ کچھ تو رسالہ
ہدیۃ الشیعہ سے بھی واضح ہو جاوے گا۔ یہاں اس وہ دوکد کی گنجائش نہیں۔ پر اس قدر ضروری ہے

کہ غضب کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ایک مغصوب منہ دوسرے قہر غاصب سو یہ دونوں مفقود
اول کے مفقود ہونے کی تو یہ دلیل ہے کہ ابوبکرؓ سے پہلے اہل حل و عقد نے بلکہ سوا ان کے
اور دوسرے نے بھی کسی سے بیعت کا ہی نہ کی تھی جو غصب کی نوبت آتی اور دوسرے کے مفقود ہونے کی وجہ یہ ہے
کہ قبل استخلاف ابوبکر صدیقؓ نے کسی پر جبر نہیں کیا بلکہ لوگوں نے در باب استخلاف ان پر جبر کیا اور وہ مجبور ہو کے تسلیم کر گئے
بھروسہ پر زور و ترہیب نہ تھا۔ باقی تخیلات مجنونانہ کو ایسے مقامات میں دستاویز بنانا دیوانوں کا کام
ہے۔ چونکہ تواریخ اہل سنت بوجہ بدگمانی قابل استناد نہیں لازم یوں ہے کہ اس قصہ میں نصاریٰ
وغیرہم سے تحقیق کیجئے ان کو تو ابوبکر صدیقؓ سے کام نہ عمر فاروقؓ سے بلکہ حسب زیادہ انہیں کے
دشمن کیونکہ باعث برہم ہو جانا دولت یہود و نصاریٰ دونوں تھے اور انہیں پر بھی خاک ڈالے۔ اس روایت
کی تکذیب کی وجہ بزعم شیعہ مخالفت قرآن ہے سو اس کا حال رسالہ ہدیۃ الشیعہ میں بخوبی واضح ہو
گیا اس رسالہ کے دیکھنے والے پر ان شاء اللہ پوشیدہ نہ رہے گا۔ کہ اس روایت اور آیات قرآنی
میں ہرگز مخالفت نہیں بلکہ اس درجہ کو توافق ہے کہ باہم مؤید یک دیگر ہیں اور کلام اللہ کے مخالف بھی ہی
مگر بزعم شیعہ کلام اللہ کی مخالفت کیا مضر ہے کلام اللہ جو اب عالم میں موجود ہے وہ تو ان کے نزدیک
کلام ربانی ہی نہیں بیاض عثمانی ہے۔ اور کافی کلینی کے مخالف ہوتے تو مضائقہ نہ تھا۔ سو ناظرین اوراق
ہدیۃ الشیعہ کو یہ بھی معلوم ہو گا کہ یہ روایت روایات کافی کلینی سے در باب عدم توریث انبیاء کچھ
کم ہو گی زیادہ نہ ہو گی اور اسے بھی جانے دیجئے بڑی مخالفت کی وجہ تو یہی ہے کہ آیت
يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِي أَوْلَادِكُمْ اور آیت وَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي
اور آیت وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ سے میراث انبیاء ثابت ہوتی ہے اور اخیر کی آیتوں
سے میراث انبیاء کا ثبوت تو ظاہر ہے۔ رہی آیت اول وہ رسول اللہ صلعم اور امتیوں کو دونوں کو عام
ہے۔ اسی لئے آپ بھی اس حکم میں داخل ہوں گے۔ پھر عموم کی نوبت کہاں رہا سو اخیر کی آیتوں
سے میراث کا ثبوت جب ممکن ہے کہ نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا سے میراث کا ثبوت
ہو سکے اور يُوصِيكُمُ اللّٰهُ سے ثبوت میراث جب ہی جب ہو کہ رسول اللہ صلعم کی موت اول تو مسلم ہو
اور جب رسول اللہ صلعم مردہ ہی نہیں بلکہ زندہ ہیں تو پھر آیت يُوصِيكُمُ اللّٰهُ اور حدیث کی نوبت
ہی کیا تخالف رہا۔ اور اس پر بھی قناعت نہ کیجئے عدم توریث کے قصہ کو اصل سے جانے ہی دیجئے
ہم امور ثلاثہ میں سے فقط اول دو باتوں پہ اکتفا کرتے ہیں لیکن یہ دو بھی کم نہیں۔ ان میں سے ہر ایک
حیات پہ دلالت کرنے میں کافی وافی ہے۔ جیسے نور آفتاب فقط آفتاب پہ دلالت کرنے میں کافی

یہ آیت اِنْ جَآءَکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَیَّنُوْا اسی بات پر دلالت کرتی ہے کیونکہ تبیین یہی ہے کہ مضمونِ خبر کو عقل تسلیم کرے ورنہ مضمون سربستہ جزئیہ کی خبر سے کبھی واضح نہیں ہوتا۔ حدوث متعلقات کے معنی اور استوا علی العرش کی حقیقت اور وجہ و ید خداوندی کی کیفیت باوجود اس تواتر قرآنی کے آج تک نہ کھلی۔ الغرض جس خبر کی مصدق عقل یا نقل ہو اس کو صادق سمجھنا چاہیے اگرچہ اس کے راوی ضعیف ہی کیوں نہ ہوں اور اب تک بھی کچھ میں نہ آیا ہو تو ایسی کچھ پرچھ پڑیں۔ مگر تاہم اتمامِ حجت کے لئے ایک مثال معروض ہے۔

مثال کہ اگر دو شخص کبھی کے بہرے لیکن ایک اپنی شنوائی کا دعویٰ کریں اور ایک دوسرے سے باتیں کریں تو ہر ایک کی شنوائی دوسرے کی شنوائی کی مصدق ہوگی اور پھر اس پر ایک حکایت معروض ہے:

حکایت حضرت سید الطائفہ جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک شخص کو مضطرب اور بےقرار دیکھ کر وجہ پوچھی تو اس نے عرض کیا کہ اپنی والدہ کو جہنم میں دیکھتا ہوں آپ نے اس سے تو کچھ نہ فرمایا پر موافق اس حدیث کے جس میں ستر ہزار بار لا الٰہ الا اللہ کلمہ طیبہ کے ثواب پر وعدہ مغفرت ہے اسی قدر کلمہ جو آپ کا پڑھا ہوا تھا اس کی والدہ کی روح کو بخشا ہر چند ابھی اس سے کچھ ذکر نہیں کیا تھا جوان کو مسرور پایا۔ اس حزن سابق کے بعد اس خوشی کی وجہ پوچھی تو اس نے کہا کہ اب میں اپنی والدہ کو جنت میں دیکھتا ہوں اس پر آپ نے فرمایا کہ اس جوان کے مکاشفہ کی صحت حدیث سے معلوم ہوئی اور حدیث مذکور کی صحت اس کے مکاشفہ سے معلوم ہوئی سو جیسے حدیث معلوم باعتبار سند تو ضعیف تھی پر بطریق مذکور اس کی صحت منکشف ہوئی۔ اسی طرح حدیث لا نورث کو اگر یوں سمجھ لیجئے تو کیا نقصان ہے۔ مکاشفہ میں تو احتمال خطا بھی تھا یہاں تو آیات وراثت مصرح موجود ہیں اور حکایت مذکورہ میں احتمال وضع ہو تو ہر چند اس کا وضعی ہونا ہمارے مدعا کے مخالف نہیں کیونکہ مثال کیا تو فرضی بھی کام دے جاتا ہے مگر تاہم یوں سمجھ کر کہ شیعہ دونوں کا مکاشفہ کی بات سے ماہ پھرتا تو معلوم اس نام سے ان کے حق میں الٹی اور گمراہی کا اندیشہ ہے اس لئے ان کی فہم کے موافق ایک اور مثال واضح لکھتا ہوں۔

مثال فرض کیجئے دو مرد عادل کسی ایک بات پر متفق ہوں اور تیسرا کوئی جھوٹا آدمی ایسی بات کہے کہ ان دونوں کی بات سے مؤید ہو تو جیسے ان دو کی خبر تیسرے کی بات کی مصدق ہے ایسے ہی تیسرے کی خبر ان دو کی خبر کی مؤید ہوگی ایسی ہی باغ فدک سلامت جیسا مدعا مخالفت نکاح الدولی

معجزات تو حدیث لا نورث کی مصدق اور یہ حدیث ان دونوں کے ماخذ کی مؤید ہوگی۔

غرض ذکر حدیث لا نورث جیسے اپنے حق میں منجملہ مدعا ہے مخالف و منکر کے لئے بھی ایسی تائید مذکور کس قدر بجا گزرا ہے۔ علاوہ بریں یہ ایک حدیث اگر شیعوں کو مسلم نہیں تو وہ بہی اور ایسی روایتیں اور آیتیں ہیں کہ نہ میراث کی آیتوں کے مخالف نہ کسی اور آیت کے معارض پھر بار بار ہم دربارہ اثبات حیات مؤید ان میں سے ایک تو وہ روایت جس کا ماحصل یہ ہے کہ جس نے میرے مرنے کے بعد میری زیارت کی تو گویا اس نے جیتے جی میری زیارت کی۔ اہل فہم پر روشن ہوگا کہ غرض اس کلام سے تسکین خاطر حزین مشتاقان دیدار سرور دین ہے جو کم نصیبی سے آپ کی زیارت سے محروم رہے یا موانع خارجیہ کے باعث آنے نہ پائے یا آپ کے بعد اس عالم میں آئے سو تسکین جب ہی متصور ہے کہ آپ زندہ ہوں۔ ہاں ایمانی کرامات یوں پیدا ہوں کافی ہے۔ آنکھوں سے نہ دیکھا نہ سہی جب یہ تسکین ہم کو جیسا تھے باوجود محرومی دیدار یوں نہیں کہہ سکتے کہ دیدار سے محروم رہے دوسری وہ روایت جس کا یہ مضمون ہے کہ جس نے حج کیا اور میری زیارت نہ کی تو اس نے مجھ پر جفا کی۔

تیسرے وہ روایتیں جن سے انبیاء کا قبروں میں نماز پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔

چوتھے وہ روایت جس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بالخصوص قبر میں نماز پڑھنا ثابت ہے۔

پانچویں معراج کی روایت جس سے انبیاء گذشتہ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنا اور بہ ترتیب معلوم آسمانوں میں ان سے ملاقات کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ ان روایات میں بعض روایات کا باعتبار سند کے چنداں قوی نہ ہونا مضر نہیں۔ چند ضعیف باہم مل کر ایسی طرح قوی ہو جاتے ہیں۔ جیسے بہت سے دھاگے مل کر مضبوط ہو جاتے ہیں۔ یہاں تو فقط ضعاف ہی نہیں دو ضعیف ہیں تو دو صحیح بھی ہیں پھر آیتیں سو ایک قرآن میں سے یہ آیت ہے۔

وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا۔

کیونکہ اس میں کسی کی تخصیص نہیں آپ کے ہم عصر ہوں یا بعد کے امتی ہوں اور تخصیص ہو تو کیونکر ہو آپ کا وجود تربیت تمام امت کے لئے یکساں رحمت ہے کہ اگلے پچھلے امتیوں کا آپ کی خدمت میں آنا اور استغفار کرنا اور کرانا جب ہی متصور ہے کہ آپ قبر میں زندہ ہوں اور اگر اہل عصر ہی کے ساتھ یہ فضیلت مخصوص تھی تو آج

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ

کے دونوں جملے جدا جدا آپ کی حیات پر اسی طرح دلالت کرتے ہیں کہ ان شاء اللہ قرآن کے ماننے والوں کو گنجائش انکار متصور نہیں اور جو شخص قرآن کے انکار سے موافق حدیث ثقلین حسب داخل زمرۂ گمراہاں ہو چکا اس کی راہ پر لانے کی کوئی تدبیر نہیں۔ غرض جو لوگ کلام اللہ کو بیان حقانی کہہ کر خدا کی آیات سے اپنے خیالات واہیات کو مقدم سمجھتے ہیں وہ لوگ تو اپنے عقیدے کے موافق بھی بشہادت حدیث مذکور گمراہ ہوں گے وہ نہ مانیں تو رہ جائیں پر مسلمان با خلاص کو بعد استماع تفسیر آیت مذکورہ ان شاء اللہ تسلیم دعویٰ معلوم لازم ہوگا۔ مگر چونکہ مدافعت خدشۂ چہارم بھی اسی آیت کی تفسیر پر موقوف ہے۔ خدشۂ چہارم کی تقریر بعد دلائل کو اپنے ڈھب کی باتیں عرض کروں گا۔ اس لئے تقریر خدشۂ چہارم اول معروض ہے اور

وہ یہ ہے کہ صاحب رسالہ حرمت نکاح ازواج مطہرات سے رسول اللہ صلعم کی حیات پر استدلال کرتا ہے اور علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج رضوان اللہ علیہم اجمعین کو آپ کے حیات پر متفرع نہیں سمجھا بلکہ ان کے امہات المومنین ہونے کا ثمرہ قرار دیا ہے۔ یہی وجہ ہوئی کہ منکوحہ نبوی غیر مدخولہا کے نکاح کو سلف سے لے کر خلف تک سب نے جائز رکھا ہے۔ اگر علت ممانعت نکاح حیات ہوتی تو مدخولہا کی کیا تخصیص تھی۔ مدخولہا اور غیر مدخولہا دونوں کا نکاح اگلوں کو حرام سمجھنا۔

الغرض خیال صاحب رسالہ دربارہ حرمت مذکورہ مخالف اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم معلوم ہوتا ہے اس لئے یہ کمترین عرض پرداز ہے کہ جیسا ادھر بھی کیا گیا ہے۔ حرمت نکاح ازواج مطہرات اگر حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات پر متفرع نہیں۔ بلکہ ازواج مطہرات کے امہات ہونے پر متفرع ہے تو امہات ہونا ازواج مطہرات کا آپ کی حیات پر متفرع ہے۔ کیونکہ سب جانتے ہیں نبوی کا متفرع باپ کی نکاح ہوں کہ نہ ہوں۔ اگر غور کیجئے تو متفرع اسی بات پر معلوم ہوتے ہیں جو موجب دوام و بقاء و استمرار حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات ہے۔ کاش اس کو تقاضا انکار کو وقت قرار واقعی میسر آتی جو حسرت تحریر اثبات دعویٰ مذکور نکل جاتی۔ مگر بایں خیال کہ انشاء اللہ مقصود میں ادھر ادھر بھٹکنا اپنی کم فہمی کی دلیل ہوتی ہے ادھر ایک علت کے دو معلولوں میں سے ایک کی وجہ اور تباہی اگر منکشف ہو جاتی ہے تو اہل فہم کو اور معلولوں کی وجہ از خود معلوم ہو جاتی ہے اس لئے اس کو چھوڑ کر عنان عزیمت ____ بنام خدا اس بات کے اثبات کی طرف معطوف ہوں کہ آپ کے تمام خصائص نکاح

حرمتِ ازدواج ہو یا اور کچھ ازواج مطہرات کا امہات ہونا ہو یا اور کچھ سب اسی بات پر متفرع ہیں کہ
آپ کی حیات قابلِ زوال اور ممکن الانفکاک نہیں۔ سو اگر متقدمین نے حرمتِ نکاحِ ازواجِ مطہرات
کو ان کے امہات ہونے پر متفرع کیا ہے تو یہ خاکپا مثلِ متقدمین و متاخرین ان کے امہات ہونے کو
آپ کی حیات پر متفرع دیکھتا ہے۔ غرض ہماری بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی۔ بلکہ حیاتِ نبوی
اور بھی مدلل ہو جائے گی!

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ یہ بات تو بدیہی ہے اور قرآن و حدیث سے بھی جانتے ہوں گے کہ ازواجِ مطہرات
کا امہات المؤمنین والمومنات ہونا ان کا کمالِ ذاتی نہیں ورنہ یہ حکمِ حرمت قبل نکاحِ نبوی بھی ہوتا یہ کمال
ان کو میسر آیا ہے تو بدولت شرفِ ازدواجِ حبیبِ ذی الجلال صلی اللہ علیہ وسلم میسر آیا ہے۔ اس صورت
میں لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب صفتِ ابوت کا ثبوت چاہیے۔ سو ابوتِ جسمانی یعنی آپ
کے نطفہ سے مومنین کا پیدا ہونا تو بہ نسبت جمیع مومنین بالبداہت باطل ہے۔ ہو نہ ہو ابوتِ روحانی
ہو یعنی ارواحِ مومنین آپ کی روح پر فتوح سے پیدا ہوئی ہوں۔ مگر اہلِ فہم جانتے ہوں گے کہ ابوتِ
حقیقی اور بنوتِ حقیقی کی حقیقت اہلِ حقیقت کے نزدیک فقط اتنی ہے کہ والد واسطہ وجودِ ولد ہوتا
ہے پر بایں طور کہ وجودِ ولد اس ہی سے نکلتا ہے۔ غرض ایک نوع کا اتحاد فی الوجود بھی والد کی
جانب ہوتا ہے۔ فقط توسطِ محض نہیں باقی رہی کیفیتِ وساطت اس کو ابوت و بنوت میں دخل
نہیں والد کی کیفیتِ وساطت اور والدہ کی کیفیتِ توسط کو دیکھیے اور پھر دیکھیے کہ باوجود اس اختلاف
کے وصفِ والدیت میں دونوں یکساں مشترک ہیں۔ ادھر پیدائش کی کیفیتِ وساطت کو دیکھیے تو
مثلاً آدم اور حوا ان کے اور جانوروں کی کیفیتِ وساطت نرالی ہی ہے۔ مگر انتسابِ والدیت میں کچھ فرق
نظر نہیں آتا۔ غرض حقیقت شناسانِ اہلِ بصیرت اس تقریر کو سن کر سمجھ گئے ہوں گے کہ حقیقتِ ابوت
فقط وساطتِ وجود بطورِ مذکور ہی ہے۔ کیفیتِ توسط کو اس میں کچھ دخل نہیں یہی وجہ ہے کہ تمام اصول
کو مثلاً دادا اور پردادا وغیرہ کو آباء و امہات سمجھتے ہیں۔ غرض کیفیتِ توسط کو ابوت میں کچھ دخل نہیں۔
ہاں توسط کے ساتھ ایک نوع کا اتحاد فی الوجود بھی چاہیے مگر توسط مع الاتحاد فی الوجود واسطہ فی الثبوت میں ہوتا ہے
اور کسی واسطہ میں نظر نہیں آتا کیونکہ سوا واسطہ فی العروض کے خارجیات میں اگر ہے تو واسطہ
فی الثبوت ہے اس کی دونوں قسموں میں یہ بات نہیں اس کی ایک قسم جو حرکت میں منحصر ہے۔ چنانچہ
ان شاء اللہ عنقریب واضح ہو جائے گا وہ قرین وجہ موصل اور بایں وجہ مشہور ہوتی ہے مثلاً حرکتِ دست حرکتِ قلم
اور حرکتِ سیاہی کے لئے موجد اور نفسِ سیاہی کے حق میں موصل الی المطلوب ہے۔ اور دوسری قسم مثل

معلوم ہوتی ہے۔ جیسے کاتب کہ قلم و سیاہی کے حق میں فقط عرض ہے اور یہی حقیقت تحریک ہے
مگر ظاہر ہے کہ نہ حرکت حرکت سے منفک ہوتی ہے نہ حروف حرکت سے نہ حرکت کاتب سے
غرض پیدا ہونے والی یہ دو چیزیں تھیں اور کاتب و حرکت ان کے حدوث میں واسطے تھے۔ سو
ان کی نسبت تو انتساب انفکاک معلوم ہاں سیاہی سے حروف البتہ منفک ہو سکتے ہیں۔ سو
اس بارہ عروض حروف جو ایک حیثیت خاص کا سیاہی ہے۔ کہ غرض کے حق میں سیاہی واسطہ فی العروض ہی ہے
واسطہ فی الثبوت نہیں مگر چونکہ توضیح اس امر کی تعریف و بیان اقسام و سائط پر موقوف ہے اور نیز
بعض فرضیں اس سے متعلق ہیں اس لئے اول وسائط کے باب میں کچھ عرض معروض ہے۔ واسطے دو قسم
کے ہوتے ہیں۔ ایک واسطہ فی الثبوت، دوسرا واسطہ فی العروض۔ واسطہ فی العروض میں تو وہ وصف
کہ جس کے عروض کے لئے معروض کو واسطہ کی ضرورت ہے۔ بلکہ خاص وہی مصدر جو معروض کو عارض ہے
اولاً و بالذات تو واسطہ کے لئے ہوتا ہے اور ثانیاً و بالعرض خود واسطہ یعنی معروض کیلئے
بنظر ظاہر معروض موصوف بالصفت معلوم ہوتا ہے پر حقیقت میں واسطہ ہی موصوف ہوتا ہے وجہ اس
کی یہ ہوتی ہے کہ صفت مذکورہ واسطہ کی صفت ذاتی اور اس کی لازم ماہیت ہوتی ہے اس سے
انفکاک کا احتمال نہیں ہوتا۔ جو یوں کہا جا سکے کہ واسطہ سے منفک ہو کر معروض کے ساتھ قائم ہو
گئی پہلے واسطہ کے ساتھ قائم تھی اور وہ موصوف تھا۔ اب وہ واسطہ یعنی معروض کے ساتھ قائم ہے
اور وہ موصوف ہو گیا بلکہ ہمیشہ وہ واسطہ ہی کے ساتھ قائم رہتا ہے اور ہمیشہ وہی موصوف رہتا ہے
ہاں جس ظاہر اور عقل غلط بین کو جو بسبب اقتران صفت مذکورہ بالمعروض بوقت تعدی اور بوجہ انضمام
زمانہ وقوع فعل اور وقوع صفت ہوتا ہے اور وقوع افعال متعدیہ کو لازم ہے کہ صفت متعدیہ مفعول
کے ساتھ مقترن ہو۔ یوں ہی اور ایک کہنا ہے کہ معروض موصوف حقیقی ہے۔ غرض وہ صفت
جس کے حصول میں واسطہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہر چند واسطہ کے حق میں لازم ماہیت ہوتی ہے
پر حسب اصطلاح خاص لازم نہیں ہوتی متعدی ہوتی ہے واسطہ اس کے لئے فاعل اور معروض
مفعول ہوتا ہے جیسے نور شمس کہ در حقیقت آفتاب کے ساتھ قائم ہے۔ اگر وہ در و دیوار یا اشجار
و زمین و کہسار پر واقع ہو تو اس سے منفک نہیں ہو جاتا۔ ہاں ایک قسم کا اقتران زمین وغیرہ کے
ساتھ بیشک حاصل ہو جاتا ہے اور کیوں نہ ہو یہ نہ ہو تو وقوع اور تعدی کا ہے کو ہوں کہ نور یا کچھ جیسے
نور آفتاب بعینہ وقت تعدی الی الارض اور بوجہ وقوع آفتاب کے ساتھ قائم معلوم ہوتا ہے ایسے
ہی ہر واسطہ فی العروض کو خیال فرمائیے باقی رہا یہ بات کہ نور آفتاب لازم ماہیت آفتاب ہے یا

بھی لازم وجود خارجی ہے۔ پھر موافق تقریر سابق اس کو واسطہ فی العروض کہئے۔ سوال کا جواب یہ ہے
کہ واقعی در بارۂ تنویر ارض آفتاب واسطہ فی العروض حقیقی نہیں اور کیوں کر ہو لازم وجود خارجی وصف
عرضی ہوتا ہے۔ بایں وجہ کہ ما بالعرض کے لئے کوئی نہ کوئی ما بالذات چاہئے وہ خود اوروں کا واسطہ مگر
اور در بارۂ حصول صفت لازمہ اوروں کا محتاج ہوتا ہے واسطہ فی العروض حقیقی وہی ہوتا ہے جو در بارۂ
صفت متوسط فیہا کسی اور کا محتاج نہ ہو مثلاً آفتاب و نور ارض میں اگر اس نور مستفاد فی جرم الشمس کو
خالق حقیقی نے جرم آفتاب کے ساتھ لازم کر دیا ہے۔ واسطہ فی العروض حقیقی کہئے تو زیبا ہے واقعی وہ
شعاعیں جو زمین تک پہنچتی ہیں اگر نکلتی ہیں تو اسی نور مستفاد سے نکلتی ہیں اور صادر ہوتی ہیں تو اسی سے صادر
ہوتی ہیں۔ جرم آفتاب کو اس سے کچھ سروکار نہیں۔ ہاں اگر حقیقت آفتاب فقط نور ہی ہو اور استدارت کا ظہور
خداوند کریم نے اسی کو گول گڑہ کی شکل بنا دیا ہو تو پھر آفتاب ہی واسطہ فی العروض حقیقی ہوگا۔ اور یہ بات
اہل فہم کے نزدیک کچھ مستبعد نہیں خاص کر ان لوگوں کے طور پر جو شعاعوں کو جسم کہتے ہیں اور سچ پوچھئے
تو تعریف جسم شعاعوں پر سراپا صادق آتی ہے اور منکروں کے پاس انکار کی کوئی حجت ایسی نہیں جس کا
انکار نہ ہو سکے اور کوئی دلیل ایسی نہیں جس کا جواب بن نہ آ سکے۔ مگر ہمیں اس کی تحقیق سے کوئی
مطلب نہ اس بات کے بطلان سے کچھ ہمارا نقصان جو اس کی تحقیق میں دردِ سر کیجئے مگر اس قدر کہہ دینا
ضرور ہے کہ حقیقت آفتاب اگر نور مجسم ہوگی تو نورانیت اور مستوریت دونوں اس کے لوازم ذاتیہ
میں سے ہوں گے۔ پھر نور کو یا روشنی کو لازم وجود خارجی کہنا قابل شنوائی نہ ہوگا۔ بہر حال واسطہ فی العروض
حقیقی وہی ہوتا ہے جو صفت عارضہ معروض کے حصول میں کسی اور کا محتاج نہ ہو ورنہ واسطہ فی العروض
مجازی کہئے حقیقی نہ کہئے جیسے آئینہ فرض کرو کہ اس طرح آفتاب کے سامنے کیجئے کہ ایک سنج کا مقابل
کسی پاس کی دیوار کے ساتھ بھی مثلاً اسے حاصل رہے تو اس صورت میں لا جرم جیسے وہ آئینہ آفتاب
سے نور کو لے گا ویسے ہی دیوار مذکور کو بھی اسی نور میں سے کچھ نہ کچھ دے گا سو بہ نظر ظاہر آئینہ
دیوار کے حق میں واسطہ فی العروض ہے اور غور سے دیکھئے تو واسطہ فی الثبوت ہے۔ چنانچہ بعد اتمام
تنقیح حقیقت واسطہ فی الثبوت ان شاء اللہ یہ بات ثبوت کو پہنچ جائے گی۔

غرض آئینہ صورت مرقومہ میں واسطہ فی العروض مجازی ہے واسطہ فی العروض حقیقی تو وہ آفتاب
ہے یا نور آفتاب ہے۔ اگر نور کو اس کے ساتھ قائم کیجئے اور آفتاب کو نور مجسم نہ کہئے اور یہی نہ
کہئے وہ نور جو زمین سے لاحق ہے اور زمین کے التصاق اور اتصال سے زمین منور معلوم ہوتی ہے
زمین کی نورانیت کے لئے واسطہ فی العروض ہے وہ بذات خود ضوء ہے اور زمین اس کے واسطے سے بعرض صحیح

اور نورانیت اس نور کے حق میں تو لازم ماہیت ہے اور اس کا کوئی انکار بھی نہیں کر سکتا اور زمین کے
حق میں صفت مذکورہ عرض مفارق ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

جب یہ بات خوب محقق ہو گئی اور واسطہ فی العروض کے حق میں صفت متوسط فیہا لازم ماہیت
ہوتی ہے اور معروض کے حق میں عرض۔ واسطہ کے حق میں بالذات۔ معروض کے حق میں بالعرض واسطہ
فاعل ہوتا ہے۔ معروض مفعول۔ تو یہ بات اب سمجھ میں آ گئی ہو گی کہ محکوم علیہ حقیقی وہ واسطہ ہی ہوتا ہے
اور واسطہ معروض نہیں ہوتا اور واسطہ فی العروض علت صفت عارض معروض ہوتا ہے۔ علاوہ یہ بات
بھی معلوم ہو گئی ہو گی کہ محکوم علیہ حقیقی وہی ہے جو موصوف بالذات ہو اور نسبت حکمیہ حقیقیہ اگر ہوتی ہے تو
فیما بین علت و معلول و موصوف بالذات و صفت ذاتی ہی ہوتی ہے۔ اور نیز یہ بھی ہر کوئی سمجھ
گیا ہو گا کہ واسطہ فی العروض حقیقی دربارہ وجود کہئے یا کسی اور صفت وجودی کی نسبت کیجئے سوا
موجود مطلق خداوند بے چون کے اور کوئی نہیں آخر اپنے وجود کا حال کون نہیں جانتا کہ عرضی ہے ذاتی نہیں
ورنہ ہمیشہ سے ہوتا اور ہمیشہ رہتا یہ عیب حدوث اور داغ احتیاج بھی کیوں جان سے نام لگتا اور
جب وجود عرضی ہے تو صفات وجودیہ جتنا ہیں جیسے عرضی ہوں گی اور اس تقریر سے کیفیت ارتباط
عالم بھی اپنے خالق کے ساتھ کسی قدر محقق ہو گئی اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ سوا اس کے اور کسی کو اگر واسطہ
فی العروض کہتے ہیں تو بایں معنی کہتے ہیں کہ صفت متوسط فیہا خالق سے اول وہی لیتا ہے اور سوا اس کے
اوروں کو اسی کے واسطے سے پہنچتی ہے۔ یا یوں کہو ایک وصف الٰہی ایک مقدار اس کا مثل واسطہ
فی العروض حقیقی دونوں میں مشترک ہوتا ہے اور نیز یہ بھی سمجھ میں آ گیا ہو گا کہ عظمت حقوق خداوندی
کی بڑی وجہ اور عمدہ علت یہی ہے کہ وہ خود خلائق کے لئے واسطہ عروض وجود ہے یا اس کا وجود
منبسط ہے جو بظاہر اس کے اور خلائق کے ساتھ ایسی نسبت رکھتا ہے جیسے نور آفتاب اور زمین
وغیرہ کے ساتھ اور کیوں نہ ہو ایسا معطی اور ایسا محسن کون ہو گا کہ تمام کمالات جتنے کمالات ہیں
سب مخلوق کو عنایت کرے اور بظاہر اپنا نام تک باقی نہ رکھے۔ دیکھئے ہم جس چیز کو دیکھتے ہیں
اس کے وجود اور کمالات وجود با وجودیکہ عارضی و مستعار اور عطا کردہ پروردگار ہیں اسی کی طرف
منسوب سمجھتے ہیں۔ کسی کو عادتاً وقت ادراک یوں نہیں کہتا کہ یہ وجود اور یہ کمالات اس کے نہیں یوں
بعد میں تعقل ہو تو تو شناسا کیا کرے۔ سو اگر کوئی کسی کے وجود کا واسطہ فی العروض مجازی ہو سے تو بعد
خداوند کریم و ذوالجلال اس کے حقوق کو یکتا چاہئے سبحان اللہ دربارہ احسان اس عالم میں اگر کوئی نظیر
خداوندی ہے تو واسطہ فی العروض ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ خداوند اکبر کے مالک الملک ہونے کی وجہ

بھی ہے کہ وجود اور کمالات وجود خلائق اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ ان کی ذات کے ساتھ قائم نہیں وہ فقط شریک استناد ہیں۔ جب استفادہ میں ہوتا ہے تو اس صورت میں جس کو واسطہ فی العروض ہونا ہماری نسبت ثابت ہوگا اپنی وساطت کے موافق ہمارا مالک ہوگا۔

رہا واسطہ فی الثبوت اس کی حقیقت اس احقر کے نزدیک یہ ہے کہ یہ واسطہ حصۂ ما وصف معروض میں دخل و واسطہ فی العروض معروض کا شریک نہ ہو اگر معروض کا شریک ہوگا تو پھر واسطہ فی الثبوت نہ ہوگا واسطہ فی العروض ہوگا کیونکہ شرکت یوں تو متصور نہیں کہ وصف متوسط فیہ واسطہ اور ذو واسطہ دونوں میں بالذات ہو کیونکہ یہ بات پہلے محقق ہو چکی ہے کہ صفات ذاتیہ میں وسائط کی گنجائش نہیں ہوتی ذات موصوف ہی تنہا ان کے تحقق میں کافی ہوتی ہے۔ بہرحال وہ صفت ایک میں ذاتی ہوگی تو دوسرے میں عرضی ہوگی۔ سو یہ بعینہٖ واسطہ فی العروض حقیقی کی صورت ہے یا دونوں میں عرضی ہوگی۔ جیسے واسطہ فی العروض غیر حقیقی کی صورت میں تو غور کرنے سے معلوم ہوگا لیکن محقق نہ ہوگا کہ کسی کل کے حصۂ واحد میں شرکت ہونا دو طرح متصور ہے۔ ایک تو یہ کہ واسطہ خود اس کل اور اس وصف متوسط فیہ کا کوئی حصہ ہو جیسے حرکت مفتاح و قلم وغیرہ کے لئے واسطہ ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کل اور اس وصف کا حصہ تو نہ ہو پر اس وصف سے اس کل کے حصول کو کچھ واسطہ بھی نہ ہو یعنی اس کا کوئی حصہ اس کو عارض نہ ہو۔ جیسے رنگریز کپڑے کے لئے واسطہ حصول رنگ گسستہ دخیل ہے۔ پر خود موصوف برنگ گسستہ دخیل نہیں اور اگر بالفرض واسطہ بھی اس کل کے کسی حصہ کے ساتھ موصوف ہو تو خاص اس حصہ کے ساتھ موصوف نہ ہوا اور واسطہ بحیثیت اتصاف معلوم واسطہ نہ ہوا یعنی واسطہ کا اس وصف کے ساتھ موصوف ہونا ذو واسطہ کے موصوف ہونے میں کچھ دخل نہ رکھتا ہو جیسے فرض کیجئے کوئی شخص حالت رفتار اپنے ہاتھ کی لکڑی کو چکر دیتا جائے تو ظاہر ہے کہ ہاتھ کو لکڑی کے چکر کے لئے واسطہ ہے پر حرکت دست کو جو بوجہ رفتار لازم ہے لکڑی کے چکر میں کچھ مداخلت نہیں ہاں ہاتھ کی دوسری حرکت کا اگر کہئے تو بجا ہے جب اس قدر محقق ہو چکا تو اب ایک اور گزارش ہے۔

کہ واسطہ فی الثبوت کی قسم اول یعنی یہ کہ واسطہ خود اس وصف متوسط فیہ کا ایک حصہ ہو مثل حرکت ید کا میں معلوم ہوتی ہے وجہ اس کی درکار ہے تو سنئے کہ ظہوری اوصاف کو موصوف بالذات یعنی واسطہ فی العروض کی جانب سے موصوف بالعرض یعنی معروض کی جانب انتقال ضرور ہے۔ پر یہ بھی معلوم ہوگا کہ در صورت تباین المکون موصوف بالذات و موصوف بالعرض انتقال بے حرکت محال ہوتا ہے تو چار و ناچار حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ وجود بالعرض بے وجود بالذات ممکن ہی نہیں لیکن حرکت واسطہ

فی العروض اور کسی واسطہ کی محتاج نہیں ہوتی جیسے دھواں خود حرکت کرتا ہے اور اطراف خانہ کو سیاہ کر
دیتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس معروض کبھی خود متحرک ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض سے مستفید ہو جاتا ہے جیسے
کشتی کے چلنے سے ناشستہ میں گرنے کا قصہ مشہور ہے۔ اور کبھی اس کا حرکت اور انتقال اور عروض کے لئے کسی
اور کی تحریک کی ضرورت پڑتی ہے لیکن جیسے محرک روحانی کو تجدد ارادہ ضرور ہے۔ محرکات جسمانی کو
تجدد حرکت اور اپنے متحرک ہونے کی خود حاجت ہے۔ غرض تحریک بے حرکت متصور نہیں۔ بالجملہ
جب حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کے لئے اور کسی محرک کی ضرورت ہوتی ہے تو اس کی
حرکت کی بھی حاجت ہوتی ہے جیسے رنگ ریز کبھی کپڑے کو رنگ میں ڈالتا ہے کبھی رنگ کو کپڑے
پر چھڑکتا ہے۔ بہرحال رنگریز خود بھی حرکت کرتا ہے۔ مگر ظاہر ہو گا کہ جیسے بضرورت متحرک مقصود
بالعرض واسطہ فی العروض حرکت مقصود کی ضرورت ہوتی ہے بضرورت حرکت کبھی محرک اور اس کی
حرکت کی ضرورت ہوتی ہے اگر متحرک مقصود بے محرک حاصل ہو جائے تو پھر محرک کا ہونا عروض میں
بیکار ہے اسی واسطے بعض مواقع میں جیسے دو مثالیں مسطور بھی ہو چکیں محرک کی ضرورت نہیں ہوتی۔
جب یہ محقق ہو چکا کہ عروض میں بغرض انتقال حرکت کی ضرورت ہے تو اتنا اور بھی یاد کر لیجئے کہ
اوصاف متعددہ میں ہر آن وار اس میں ایک جدا حصہ معروض کو عارض ہوتا ہے کیونکہ ثبات اور تجدد ذات
اور تمایز الذات اور غیر تمایز الذات میں مابہ الامتیاز فقط یہی ہے کہ متجدد ذات میں ہر آن میں فرد جدید پیدا
ہو جاتا ہے اور ثبات میں وہی حصہ اول برابر مستمر چلا آتا ہے علیٰ ہذا القیاس دو جسموں کو آن واحد میں
حرکت کا ایک حصہ عارض نہیں ہو سکتا کیونکہ جیسے حرکت کے تجدد و ائتلاف کو دو جسم کے لئے زمانہ کے
تشخص اور تعین کے لئے زمانہ کی حاجت ہے ایسے ہی مسافت کی بھی ضرورت ہے سو اجسام میں مسافت
یہی حیز اور مکان ہے اور خارج میں وجود کسی چیز کا بے تجدد اور تشخص متصور نہیں تو بالضرور ہر جسم کی حرکت
متعدد اور متشخص ہو گی اور بوجہ تباین اشخاص محرکات خود متباین ہوں گے۔ اس صورت میں ایسا واسطہ
جو از قسم مقصود کی ہو اور ایک ہی حصہ عارض بھی ہو سوا حرکت کے متصور نہیں اس صورت میں رسول اللہ صلعم
کی وساطت جو بوجہ ابوت روحانی مسلم ہو چکی ہے۔ قطع نظر اس کے کہ اشتقاق ذکر اعتبار مفقود ہے اس قسم
میں تو داخل ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ نہیں جانتا کہ آپ کا وجود یا نبوت از قسم حرکات ہے اور نہ مومنین از
قسم حرکات ہیں اگر دونوں وجود از قسم حرکات ہوتے تو یہ بات قابل التفات تھی کہ پہلی حرکت سے دوسری کا
حرکت اگر منشا نہیں تو ایک قسم کا تفرع تو ہے جسے تولد سے مجازاً تعبیر کر سکتے ہیں۔
رہی واسطہ فی الثبوت کی قسم ثانی اس کا حال پہلے بھی معلوم ہو چکا کہ محرک کی ضرورت ہوتی ہے

تو لزوم ایصال حرکت ضرورت ہوتی ہے جو وقوع اور عروض کے لئے ضرور ہے ۔ جیسے رنگ دیوار کی وساطت سے دیکھنے سے واضح ہے بذاتِ خود ضروری نہیں نہ تھا، بخواہ وصول اس پر موقوف ہے ۔ کیونکہ کبھی وصول بے موصل بھی ہوتا ہے اور نفس تحقق عارض کے لئے اس کی ضرورت ہے کیونکہ دربارہ عارض پہلے معروض ہو چکا ہے ۔ مگر وہ واسطہ فی العروض کا لازم ماہیت ہونا ہے اور یہ بہت دیر ہوئی واضح ہو چکا ہے کہ لوازم ماہیت کے تحقق میں ماہیت تن تنہا کافی ہوتی ہے کسی کی وساطت اور توسط کی گنجائش نہیں ہوتی ۔ غرض قسم ثانی واسطہ فی الثبوت موصل اور مقتضی ہوتی ہے سوا اس کے اس کو کچھ دخل نہیں نہ وجود عارض اس سے متولد ہو نہ وجود معروض نہ خواہ مخواہ موصل ہو پھر اس کی طرف تو آمد کا انتساب قرین عقل ہرگز نہیں ۔ ہاں ایصال و وصول و حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کو اسی سے متولد کہیے تو گو اشتقاق نہیں تو بھی تولد کہنا گو بجا ہے پر یہاں اس سے کیا کام چلتا ہے ۔ ہاں ارواح مؤمنین اس قسم ایصال و معروض وصول حرکت ہوتیں تو کیا مضائقہ تھا ۔

جناب رسول اللہ صلعم کو بشہادت وَاَزْوَاجُهٗ اُمَّهٰتُهُمْ تو حضور والد ارواح قرار دے سکتے ہیں ۔ غرض وساطت ہو گی ——— وساطت ثبوتی تو نہیں کوئی سی قسم واسطہ فی الثبوت کی لیجیے ہم تو وساطت عروضی ہو گی ۔ سو واسطہ فی العروض کی طرف انتساب یہ بات ایسی نہیں کہ کوئی منکر بھی اس کا انکار کر سکے ۔ کوئی نہیں جانتا اور پہلے بھی واضح ہو چکا ہے کہ عارض تبع نفع عروض ہوا معروض سے اتفاقاً ماہیت واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور لوازم ماہیت ادنیٰ ہے جس کے تحقق میں ماہیت کافی ہو پھر تو تولد کس کا نام ہے کیونکہ اشتقاق ملکہ یہاں تو بالا موجود ہے ۔ ہاں کوئی یہی لفظ اسی میں تکرار کرے تو کرے کہ عروض عارض کا کام ہے اور ارواح جو امر یکی جواہر ہیں عارض کہاں جو واسطہ فی العروض سے متولد کہیے ۔

در صورتیکہ مضمون توسط اس بات کو مقتضی ہے کہ ایک واسطہ ہو جس کو واسطہ کہیے اور دو طرفین ہوں یہاں دونوں مسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جن کو واسطہ فی العروض ٹھہرایا اور ارواح مؤمنین جن کو عارض ذکر لیجیے جیسے مشتقات کے ثبوت لازم ہو الوہیت خود کا ہے یا معروض میسر آگئی نہیں اور اگر کسی الشبہہ سے ارواح کی جانب وہ مضمون نکال بھی لیجیے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اس سلسلہ میں سب سے مقدم ہیں ۔ پھر توسط کے کیا معنی !

اس لئے یہ گزارش ہے کہ عالم اسباب کے تمام علل اگرچہ باعتبار ظاہر مربی کیوں نہ ہوں بنظر غائر دیکھئے تو وسائط ہی ہیں کیونکہ ہر معلول کے لئے علت حقیقی تو وہی خالق کن فیکون ہے ۔ علل و اسباب کی راہ سے اسی کا فیض مسبب کو پہنچتا ہے معلول اور لوازم ماہیت کا وجود بہ نظر غائر دیکھئے تو علت اور

ملزوم ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اس صورت میں علت اور ماہیت علت واسطہ فی العروض اور وجود
عارض اور ماہیت لازم معروض ہوگی اور امورِ ثلاثہ حسب اقتضا کے مفہوم جدا جدا نکل آئیں گے۔ مگر
یہ یاد رہے کہ وجود کا عارض ہونا مستی بالعرض ہے جو مقابل بالذات ہوتا ہے جس عرض مقابل جوہر
نہیں جو یوں کہا جائے کہ وجود جو اپنے تحقق میں سب سے مستغنی ہے اور سب اپنے تحقق میں اس کے محتاج
اگر عرض ہوگا تو پھر جوہر کون ہوگا۔ ہاں بالعرض کا اطلاق جوہر پر محال ہوتا تو میرا کہنا بھی بےجا تھا پر کون
نہیں جانتا کہ فصول جواہر اگرچہ جوہر ہیں تو بالعرض ہیں۔

علاوہ بریں یا کوئی جنس ہے اقتران فصول و عوارض مشخص نہیں ہوتے اور مشخصات کو صدق لازم ہے
اس صورت میں جوہر بھی اپنے مشخصات پر محمول ہوگا کیونکہ صدق تو طرفین ہی سے ہوتا ہے اس صورت
میں حمل جوہر علی المشخصات حمل عرضی ہی ہوگا۔ جس کی بنا اسی مضمون بالعرض پر ہے۔ رہا خدشہ
توسط سو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں توسط نہیں تو موافق اصطلاح قدیم رکھا تو واسطہ فی العروض پر
اطلاق مفہوم توسط باعتبار لغت خوب مطابق نہ پایا۔ لازم ماہیت جو ماہیت کے ساتھ قائم ہوتا
ہے۔ اگر معروض کو عارض ہوتا ہے تو بایں معنی بواسطہ ماہیت عارض نہیں ہوتا کہ ماہیت لازم اور
معروض کے وسط میں واقع ہے کون نہیں جانتا کہ ماہیت مقدم ہے وسط میں ہے تو لازم ہے۔ ہاں
اتنی بات مسلم کہ واسطہ فی العروض اعنی ماہیت معلوم جب تک معروض کے ساتھ مقترن یا منتسب
نہ ہوگا عارض متحقق نہ ہوگا۔ غرض اقتران واسطہ فی العروض عروض بالذات سے مقدم ہے سو ایسے
لازم کا وجود مطلق سے مستفید ہونا ہے استفادہ ماہیت مقصود نہیں ان کا اطلاق اگر صحیح ہے
تو اس پر بھی ان کا اطلاق بھی صحیح ہے اور اگر تحقق عروض اور تمام امور مثلاً تحقق بطور عرض اب تک بھی ذہن
نشین نہیں ہوا تو اور لیجئے پر نظر ظاہر بینا کو بالائے طاق رکھیے لازم خود مستلزم عروض ہے پر انصاف
شرط ہے۔ پھر کون نہ دیکھے میری کا بات کو دیکھیے حادث کو اپنے تحقق میں اولاً و بالذات اگر ضرورت
ہے تو کل تین چیزوں کی ضرورت ہے فاعل اعنی واسطہ فی العروض اور وقوع اعنی فعل اور محل وقوع اگر
منفصل سوا ان کے جو کچھ ہے اگر ضروریات میں سے ہے تو نہیں کہ تمامات میں سے ہے حادث
کو فاعل کی ضرورت تو ظاہر ہے رہا وقوع اور محل وقوع اگر ان کی ضرورت نہ ہو تو یوں کہو عالم قدیم کیوں ہے
حادث کہنے کی کیا ضرورت ہے کیونکہ جب فاعل حقیقی خداوند ٹھہرا اور فاعل کے ساتھ قیام فعل یعنی
ما بہ الفعل ضروری ہے اس لئے کہ وہ اس کے لوازم ماہیت میں سے ہوتا ہے چنانچہ مکرر سہ کرر روشن ہو چکا
ہے تو پھر بجز تقدم اور کیا احتمال ہے۔ بہرحال وقوع اور محل وقوع کی حادث کو بالضرور ضرورت ہے۔

علاوہ بریں جیسے نفس وجود فاعل کا یا غیب سے حاصل ہوتا ہے تعین اور تشخص و تشکل اور تصویر محل وقوع
کا طفیل ہوتا ہے مثال کی ضرورت ہے تو لیجئے۔

مثال

مثلاً آفتاب کا وجود اگر آفتاب کا فیض ہے تو ہیئت و ترتیب وغیرہ جو بعض خلاؤں کی
دھوپوں میں نظر آتی ہے بعض خلاؤں کا طفیل ہے مگر لیجا اوقات محل وقوع محسوس
نہیں ہوتا اور بذات خود معلوم نہیں ہو سکتا اور کبھی بذات خود مدرک و محسوس ہوتا ہے اور غور سے
دیکھئے تو کبھی بھی محسوس نہیں ہوتا ۔ احساس ہوتا ہے تو عوارض ہی کا ہوتا ہے اگر اجسام کا محل وقوع
جو مکان ہے اور حرکات کا محل وقوع جو زمان ہے محسوس نہیں ہوتے تو جسم جو سواد و بیاض کا محل وقوع
ہے اور جس کی نسبت وہم غلط کار سبب سے لیا وہ احساس کا مدعی ہے سوا اس کے کہ ان کے عوارض
کو مثل سواد و بیاض و شکل و صورت و نرمی و سختی و خشکی و تری و گرمی و سردی ادراک کر لیا اور کیا محسوس ہوتا
ہے ۔ الغرض ہر حادث کو محل حوادث کی ضرورت ہے جس کو کبھی محل وقوع سے تعبیر کیا ہے اور کہیں معقول
اور کہیں منفعل کہا ہے سو یہ محل وقوع ہی ہمیشہ معروض ہوتا ہے اور جو اس پر واقع ہوتا ہے وہ اس
کے حق میں عارض ہوتا ہے اس صورت میں ہر حادث کے لئے ایک معروض ہوگا ایک واسطہ فی العروض
ہوگا ۔ اس میں کوئی ہو جوہر ہو یا عرض روح ہو یا جسم انسان یہ چیزیں مخلوق نہ ہوتیں قدیم ہوتیں تو یہ تقریر
الٹی میرے منہ پر مارنی تھی مگر اہل اسلام کا یہ عقیدہ نہیں کہ ان کے حدوث سے انکار کریں اور
کوئی جو چاہے سو بکے گوشت خر و دندان سگ ۔

اس تقریر کے بعد کوئی بہت سے بہت چیں بابرو ہو تو یہی وجہ ہو کہ جوہر اور جو اقسام جوہر ہیں
مثل ارواح و اجسام عروض سے مستغنی ہیں اور ان کو کسی عروض کی ضرورت ہوتی تو پھر جوہر ہی کیا ہوتے
عرض ہی ہوتے پھر حقیقت شناسان معانی سمجھ جاتے ہوں گے کہ میری عرض اور پہلوں کا ارشاد
باہم متعارض نہیں اپنی جدا اصطلاح ہے ان کا ارشاد تو بمعنی اس بات پر ہے کہ جس کو وہ جوہر کہتے ہیں
اس کو اپنے تحقق میں فقط ایک محل وقوع کی ضرورت ہے اور کسی کی نہیں پھر وہ اپنی اصطلاح میں اس
ارتباط کو جو محل کے ساتھ ہوتا ہے عروض اور وقوع سے تعبیر نہیں کرتے ۔ بخلاف عرض کے کہ اس کو
اپنے تحقق میں ایک تو جوہر کی ضرورت ہے جو اس کا محل وقوع ہوتا ہے اور اس کے ساتھ جو
ارتباط ہوتا ہے اس کو عروض سے تعبیر کرتے ہیں ۔ وہ سمجھے جوہر کے محل وقوع کی حاجت ہے اور میری
عرض یہ ہے کہ احتیاج محل وقوع سے کوئی خالی نہیں جوہر ہو یا عرض اور احتیاج کی وجہ سے کسی کو سوا
خداوند اکبر کے جوہر حقیقی نہیں کہا جا سکتا ۔ ہاں اس کی نسبت جوہر کا اطلاق بمعنی مستغنی عن الغیر جتنا کیجئے

بنتا ہے یوں تو کوئی اصطلاح کا منکر کچھ بات کہے اور غور سے دیکھئے تو وہ بھی جواہر کو جوہر بوجہ استغناء ہی کہتے ہیں بوجہ امکان نہیں کہتے ورنہ عرض بھی جوہر ہوتا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ متقابلین متغائر الذات ہوتے ہیں ورنہ ایک نسبت شخصیہ کے دو منسوب الیہ یا دو منسوب لازم آئیں گے کیونکہ تقابل بھی ایک نسبت ہے اس صورت میں فقط استغناء اور احتیاج پر مدار جوہریت و عرضیت ہوگا امکان وغیرہ مفہومات متقررہ کو اس سے کچھ سروکار نہیں لیکن ظاہر ہے کہ استغنائے تام بجز واجب جل شانہ جو مصداق وجود ہے اور کسی کو نصیب نہیں علاوہ بریں ذاتیات جواہر کو اگر ایک دوسرے کی کچھ حاجت نہیں تو اقتران و ترکیب کیوں ہے فقط عبث خدا کی نسبت متصور نہیں بایں ہمہ پھر ماہیات محققہ کس کو کہو گے بلکہ ماہیت مصنوعہ کہنا بھی زیبا نہیں انسان کی مصنوعات سے سریر اگر بنتا ہے تو خالی منفعت سے نہیں ہوتا اور پھر وہ منفعت ایسی ہے کہ باوجود تفصیل قطعات خشب ہر قطعہ ترتب منفعت سریر میں بوجہ حقیقت سب قطعات کی منفعت ہے دوسرے قطع کا محتاج ہے بلکہ اگر کہئے کہ ہر ذاتی اپنے تقرر اور وقوع اور ظہور اور ترتب منفعت میں دوسرے ذاتی کا محتاج ہے اور کوئی وجہ ترکیب کی نہیں غرض بنظر ظاہر ایک دوسرے کا محل وقوع ہے یہ بات بھی تو خدا ہی کی ہے کہ اس کو محل وقوع کی حاجت نہیں۔ مگر جیسا خداوند کریم بذات خود مستغنی ہے ایک ذاتی دوسرے ذاتی سے مل کر غنی اور مستغنی ہو جاتی ہے اور یہ استغناء مکتسب جوہر کہلاتا ہے ورنہ در حقیقت اس کے ہر پہلو سے اور بات سے عرضیت ٹپکتی ہے اور سوا محل وقوع کے مدار و قیام خدا کی طرف احتیاج کا ہونا تو قابل انکار ہی نہیں مستغنی تمام ماہیت اگر قائم ہیں تو خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ سو اگر عرض بمعنی بالعرض نہیں تو مقابل جوہر تو پھر بھی رہیں۔ سو کسی نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ حقیقت عالم عوارض مجتمعہ فی ذات واحد ہے بظاہر حق معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم۔ اب بات بڑھ جاتی ہے لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کی طرف منہ موڑیئے۔

جناب من ارواح عجیب عمارت ٹھہریں تو ان کے لئے کوئی نہ کوئی محل وقوع ضرور ہوگا سو گو اس کی حقیقت سے ہم واقف نہ ہوں پر اتنا تو معلوم ہے کہ ان کے لئے ظرف محقق ہے نہایت ما فی الباب جیسے اجسام کا ظرف محقق مکان ہے اور حرکات کا ظرف محقق زمان ارواح کا ظرف محقق بھی کوئی اور ہی ہوگا سو اس کی حقیقت گو ہمیں مشخص اور محدود معلوم نہ ہو پر اتنا معلوم ہے کہ آیت النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسہم وازواجہ امہاتہم میں انفسہم کی ضمیر مؤمنین کی طرف راجع ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ غرض اصلی اور مقصود اہم جن و انس کی پیدائش سے

عبادت ہے چنانچہ آیت وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ دلیل کافی موجود ہے
اور نیز یہ بھی مسلّم ہے کہ در بارۂ عبادات مومنین کے لئے مقتدا اگر ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور اپنا
نہ ہو تو دو شاہد عادل موجود ہیں ایک تو آیت :

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ
ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝

دوسری آیت :

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو
اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ۔

اور یہ بات عقل کو پہلے سے معلوم ہے کہ تکلیف مالا یطاق یعنی اس بات کی تکلیف جس کا
مادہ ہی مکلف میں نہ ہو خدا کی طرف سے متصور نہیں ورنہ پھر انسان معذور تھا کون نہیں جانتا کہ کان
سے آنکھ کا کام نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ضرور ہوا کہ انسان اور جن میں کوئی ایسا جزو ہو جس کا مقتضا
اصلی عبادت ہو اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مصداق لفظ مومن اگر ہوگا تو وہی جزو ہوگا کیونکہ عبادت یعنی
انقیاد باطنی اور خضوع و خشوع قلبی کے لئے ایمان ضرور ہے اور عبادت بمعنی مذکور ایمان کی لازم
ماہیت جس میں ایمان ہوگا بالضرور وقت صدور احکام منقاد ہوگا ورنہ مومن نہ ہوگا اس صورت
میں بشہادت رجوع ضمیر إِنَّمَا قولهم الی المؤمنین وہ الیت جزو کا ہر جملہ واذا دعوا سے
وقت قولهم سے ثابت ہوتی ہے یہ نسبت اسی جزو کے منحصر ہوگی جو مصداق مومن ہے۔ اور
بذات خود مقتضی عبادت ہے۔

رہا یہ بات کہ یہ نسبت اسی جزو کے آپ کی اتباع ہے کہ نہیں سو انحصار اقتدا حضور بشہادت
آیت قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ اور آیت لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ
أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ الخ بہ نسبت حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوا یہ بات نکلتی ہے
کہ آپ کی اتباع فقط بہ نسبت اسی جزو کے ہے جو مصداق مومن ہے کیونکہ یہ اقتدا جو ان آیتوں
سے ثابت ہوتا ہے کسی قسم خاص کی باتوں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ مقتضا اس سے یہ کہ اعمال کیا کسی
عقیدہ اور کیا خلق اور کیا حال اور کوئی عمل کیوں نہ ہو سب میں اقتدا ضروری ہے۔ چنانچہ
مقتضا اطلاق یہی ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی یہی ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ اقتدا بغرض
معرفت احکام عبادت ہے۔ تو اس صورت میں لازم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ہو گے

اُس جزو کے جس کا مقتضاء اصلی عبادت ہو اور ایسا جزو نہ ہو جس کا مقتضا اُس کے مقتضاء کے مخالف ہو
جیسے اربع عناصر باہم متخالف الاثر والمقتضاء ہوتے ہیں اور جب ایسا جزو جو مخالف جزو مذکور بلکہ
مذکور ہو نہ ہوگا تو لاجرم معصومیت لازم ہوگی کیونکہ گناہ کے لئے جزو مخالف عبادت ہے کوئی ایسا جزو چاہیئے۔

۳ جو مخالف جزو مقتضی عبادت ہو وہ نہیں تو گناہ بھی نہیں اور اس کے ساتھ آیت اولئک
الذین ھدی اللہ فبھداھم اقتدہ کو ملا لیجئے تو انبیاء علیہم السلام کی
معصومیت بھی روشن ہو جائے گی۔ اس صورت میں ذوات انبیاء اس قسم کی جن کی حقیقت
مقتضاء جوہر مخالف ٹھہری۔ ہرگز نہ ہوں گی۔ ہوں گی تو از قبیل فنا فی ہوں گی۔ جس پر بوجہ کمال
عنایت تنبیہ لازم ہے۔ مگر چونکہ تنبیہ حبیب عتاب دشمن کے ہم رنگ ہوتی ہے تو عوام کالانعام
کے حق میں موجب حیرانی ہو جاتی ہے مگر اس طرف دیکھئے تو مقتضیات طبائع بنی آدم کو مختلف پایا ایک
کا مقتضاء طبع دوسرے کے مقتضاء طبع سے علاحدہ دیکھا دربارۂ عبادت یکساں اقتضاء ہے۔ نہ
دربارۂ گناہ و طلب معصیت ہر کسی کا رنگ جدا ہے ڈھنگ جدا ہے تو پھر یہی موافق رسول صلعم کے
مطابق ہوتے امر اتباع رسالت کی کیا حاجت تھی اور وعدہ محبوبیت اور مغفرت کی کیا ضرورت تھی۔ اگر
بغرض ابلاغ مطلب نہیں کہ اس کو بیان تفصیل عبادت کہیئے بیان کے لئے امر کی ضرورت کیا تھی
تو خود بخود بمقتضاء طبع سب بنی آدم کا بندہ اتباع ہوا کرتے سو یہ اختلاف مقتضیات طبائع
طبیعت واحدہ کا تو کام نہیں۔ لاجرم طبائع مختلفہ باہم منقسم ہوں گی کیونکہ فقط اختلاف ہیئات عارضہ
اشخاص مختلفہ اگر بدون انضمام اور طبائع کے کسی طبیعت کے اشخاص میں ممکن بھی ہو تو باعث اختلاف
مقتضیات متخالفہ نہیں ہو سکتا۔ خصوصاً عبادت اور گناہ کہ باہم ضد صریح ہیں اور دوں میں اگر تخالف
ہے تو دوہی کا تخالف ہے مگر تخالف دور کا ہو یا نزدیک کا طبیعت واحدہ اور ہیئات عارضہ
اشخاص طبیعت واحدہ میں متصور نہیں خصوصاً مقتضا سے معارض عبادت کہ ہے مقتضی معارض مقتضی و مختا
عبادت نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ باعث ہے تضاد اور امکان توارد کل واحد کیا ممکن نہیں اور حیثیت اور ذوا
حیثیت کا تقاضا وارد پھر توارد کل واحد معلوم اگر یوں کہا جاوے کہ سوائے انبیاء علیہم السلام کے اور
کوئی معصوم نہیں نہ یہ کہ ممکن تو ہے پر کسی کا معصوم ہونا معلوم نہیں۔ تب تو ثبوت تقریر ہذا مطلب
سہل ہے کیونکہ معصوم نہ ہونا خواہ مخواہ اس بات کو مقتضی ہے کہ سوائے انبیاء علیہم السلام کے
اور سب میں کوئی جزو ایسا ضرور ہے جو بالذات خود مصدر و منشاء گناہ ہے ورنہ پھر معصوم نہ ہونے کے
کیا معنی تھے۔

بہرحال یوں کہیئے یا بطور رسالۂ تسہیل سہولت کیجئے یا بدقت الفہم پر یہ بات روشن ہوگئی کہ امورِ ع
میں اقتران طبائع مختلفہ ضرور ہے ورنہ تقاضائے طبیعت واحدہ مختلف نہیں ہوسکتا۔ اس صورت
میں وجود ہر نقطہ میں کی نسبت الوہیت جزوی ثابت ہوگی اور جس کو مصداق مومن اور مصدر عبادت
قرار دیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات سے صادر ہوا ہوگا۔ اور طبع کی باقی
اس کے معروض ہیں اور وہ تابع ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی العروض ہیں۔ اس تقریر
کے بعد جن کو ان شاء اللہ کوئی شبہ باقی نہ رہے گا ہاں رہے گا تو یہ رہے گا کہ حسب قرار داد
صاحب رسالہ یہ بات تو مسلم ہے کہ تولد کے لئے والد کی جانب وساطت اور ایک نوع کا
اشتقاق چاہیئے۔ پھر یہ بات کہ وساطت مع الاشتقاق وسائط کے اقسام میں سے واسطہ فی العروض
ہی میں منحصر ہے ہنوز محل تامل ہے۔ والدین جسمانی کی الوہیت واسطہ فی الثبوت ہیں واسطہ فی العروض نہیں
ورنہ بقاء ولد کے لئے بقاء والدین ضرور ہوتا۔ آخر یہ بات تو صاحب رسالہ نے بھی بیان کی ہے
کہ معروض بظاہر موصوف ہوتا ہے حقیقت میں واسطہ فی العروض ہی موصوف ہوتا ہے عارض بذات
خود قطع نظر معروض اور حیثیت معروض سے واسطہ فی العروض کا لازم ماہیت ہوتا ہے اور واسطہ
فی العروض جس کا ملزوم واسطہ فی العروض جس کی علت اور وہ اس کا معلول اور قطع نظر معروض
صاحب رسالہ۔ یہ بات پہلے سے بھی معلوم اور مسلم ہے اور ظاہر ہے کہ حقیقت ہے موصوف اور
لازم ماہیت ہے اپنے ملزوم کے اور معلول ہے اپنی علت کے نہ موجود ہوسکتا ہے نہ باقی رہ سکتا
ہے۔ اس صورت میں کیونکر کہا جائے کہ وساطت مع الاشتقاق واسطہ فی العروض ہی میں منحصر ہے
اگر یہی ہے تو والدین جسمانی کا والد ہونا اور یہ احکام وغیرہ جو اس پر متفرع ہوتے ہیں سب
غلط ہیں۔ حالانکہ الوہیت کی حقیقت اگر متفرع ہوتی ہے تو انہیں کے الوہیت کی کیفیت اعنی
وساطت مع الاشتقاق کو دیکھ کر متفرع ہوتی ہے مگر آشنایان اسرار علوم پر یہ بات
مخفی نہ ہوگی کہ توسط وجودی میں اشتقاق الوجود عن الوجود اشتقاق الموجود عن الموجود سے
بڑھ کر ہے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ کلیات متشککہ کی افراد کاملہ ہی مصداق حقیقت کاملہ ہوتے
ہیں۔ افراد ناقصہ مصداق حقیقت کاملہ نہیں ہوتے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ ثبوت بانتفاء المخلص اگر
حنفیہ کے نزدیک عام نہیں ہوتا تو کامل الیقین ہونے میں تو اس کے کسی کو کلام ہی نہیں اور وجہ پوچھئے
تو سنیئے۔

کو بناء تشکیک عروض پر ہے طبیعت من حیث ہو تو محل اختلافات آثار ہو ہی نہیں سکتی۔ ملزوم کی جانب سے جو واسطہ فی العروض ہے سب حصص کو یکساں نسبت ہے۔ پھر یہ اختلافات آثار جو درصورت تشکیک لازم ہے ہو نہ ہو قابل اور معروض کی طرف سے ہوگا لیکن جو بات باقتضاء النص ثابت ہوتی ہے تو بایں وجہ ثابت ہوتی ہے کہ منطوق نص کی مبادی اور ضروریات میں سے نہ ہوتی ہے یہ اس کے منطوق متحقق نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ امر ضروری بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ معروض ضروریات وجود عارض میں سے نہیں۔ قطع نظر معروض سے وہ اپنے ملزوم کے ساتھ جس کا لازم ماہیت ہے قائم ہوتا ہے معروض سے فقط محدود ہو جاتا ہے۔ سو اگر کوئی چیز بضرورت اقتضاء النص ثابت ہوگی اس کے ملزوم کا ثبوت تو ضروری ہوگا۔ معروض کے تحقق کی کچھ ضرورت نہیں سو جب معروض سے قطع نظر کیا جائے تو طبیعت عارض من حیث ہو اور من حیث انتساب الی الملزوم کامل اور متواطی ہوگا۔ طالب حق کو بیان سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ لا تشکیک فی الماہیات کے اگر یہ معنی ہیں تو یہ بجا کہ شی من حیث ہو متواطی ہی تشکیک ہے تو عروض کے مرتبہ میں ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ یہ جو منقول ہے کہ سوادیت میں تشکیک نہیں ہے اسودیت میں ہے اس کی بنا بھی اسی بات پر ہے احسان فراموشی سے تو کلام نہیں پر جن کو آیت هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ یاد ہے میری اس عقدہ کشائی پر امید قوی ہے کہ دعائیں دیں گے ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اہل کتاب کی طرف داری کی طعن پڑے یا نہ پڑے جس سے دست و گریبان ہونے کو تیار نہ ہوں گے بالجملہ جب ابوت حقیقی بحکم وَاَزْوَاجُهٗٓ اُمَّهٰتُهُمْ باقتضاء النص ثابت ہوئی اور حقیقت ابوت توسط مع الاشتقاق ٹھہری تو بایں لحاظ کہ اس ثبوت میں کسی محل اور مقام کی طرف لحاظ کی گنجائش نہیں اور قطع نظر محل و مقام سے توسط مع الاشتقاق اپنی ذات سے کامل ہے تو یہ توسط بوجہ اتم ثابت ہوگا مگر توسط بوجہ اتم وہی ہے جو واسطہ فی العروض کے ساتھ مخصوص ہے اگر اب بھی تسلی نہ ہوئی ہو تو اس میں تو کوئی مضمون دقیق ہی نہیں کہ ابوت جسمانی میں اشتقاق الوجود عن الوجود نہیں وہ اشتقاق، موجود عن الموجود ہے۔ کیونکہ والدین ولد کے یا اجزاء ولد کے حامل ہو سکتے ہیں ولد کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا چنانچہ ظاہر ہو چکا ہے اور مقتضا دلیل بھی یہی ہے اگر اس کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا تو ان کے وجود کے ساتھ اس کا وجود وابستہ ان کے عدم کے ساتھ اس کا عدم لازم آتا علیٰ ہذا القیاس والدین کا حامل ہونا خصوصاً

والدہ کا تو محل تامل ہو ہی نہیں سکتا۔ ہم تو کہتے ہیں یہی خدائے تعالیٰ کی صمدیت محققہ تحقیق
فرما چکا ہے۔ بالجملہ ابوت جسمانی میں والدین اور ولد کا وجود جدا جدا مستقل بالذات ہوتا ہے ہر ایک
کے لئے ایک وجود متباین قیوم ہے۔ سو ایسا اشتقاق اگر ثابت ہے تو وجود باقی رہی جزئیات وہ بھی اجسام
کے جزئیات کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ بات ہے تباین امکنہ والد و ولد متصور نہیں اور مکان
اجسام ہی کے خصائص میں سے ہے اوصاف کلیہ میں یہ بات متصور نہیں تفصیل اجمال مطلوب
ہے تو سنیئے ۔

کہ اشتقاق وجود کا وجود سے ہو یا موجود کا موجود سے افتراق باہمی بلکہ استقلال یک دیگر بھی
ضرور ہے اور اشتقاق کلیات اور کلیات کی نسبت اگر متصور ہے تو چار طرح متصور ہے ایک تو ملزوم
کا اشتقاق بہ نسبت لازم ماہیت دوسرا عارض کا اشتقاق بہ نسبت معروض تیسرا عام کا اشتقاق خاص
کو چوتھا ماہیت کا اشتقاق اپنی جنس و فصل کو۔

تیسرے اور چوتھے اشتقاق کا اشتقاق ہونا تو ظاہر ہے۔ باقی پہلی صورت میں اشتقاق کی وجہ یہ ہے
کہ لازم ماہیت ذات ماہیت سے خارج ہوتا ہے تو بذات خود مستقل ہوتا ہے اور خارج سے
آتا ہے۔

دوسری صورت میں ظاہر ہے کہ عارض خارج عن الذات کو کہتے ہیں۔ بایں ہمہ اقل عوارض بھی
محسوس ہوتے ہیں تو اس صورت میں لازم ہے عارض معروض کو مشتق ہوگا نہ کہ معروض عارض کو۔ لیکن ظاہر ہے
کہ چاروں صورتوں میں تباین امکنہ اور تباین وجودات نہیں بلکہ اختلاط وجود اور اتحاد امکنہ ہے۔ لیکن ان
چاروں صورتوں میں مضمون اشتقاق خصوصاً بطور توسط اگر مشتق منہ واسطہ وجود مشتق ہو جایا کرے تو یہ شق
اول ہی میں ہے۔ صورت ثانی میں تو ظاہر ہے کہ معروض عارض کا اپنے وجود اور تحصیل میں ہرگز محتاج نہیں۔
بلکہ اس کا وجود تو تام اور مقرر ہے کہ وجود عارض سے ثابت بالذات ہو کسی قدر ضرورت ہو تو ہے تو
عارض ہی کو معروض کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کا محل متحقق ہوتا ہے اور یہ بھی ظاہر لیکن اس میں تو کچھ
کلام ہی نہیں کہ معروض محل مستغنی ہوتا ہے اور صورت ثالثہ اور رابعہ میں اشتقاق کہئے تو یہ دشوار ہے
کہ صورت اشتقاق میں پورا اشتقاق مشتق و مشتق منہ میں کچھ کمی اور نقصان لازم نہیں آجاتا اس کا وجود یوں
کا توں باقی رہتا ہے اور عام و خاص اور ماہیت اور اجزاء ماہیت میں اشتقاق کہئے کہ بعد افتراق خاص جو
عام کا ایک حصہ ہے اور بعد افتراق جنس و فصل جو ماہیت کے اجزاء ہوتے ہیں عام میں اور ماہیت میں کچھ نقص
کمی آجائے گی۔ ہاں ملزوم اور لازم ماہیت ملزوم میں البتہ توسط وجود کی وجہ اتم ہے کیونکہ اس سے

زیادہ تو سوئے کی کوئی صورت ہی نہیں۔ چنانچہ مکرر سہ کرر روشن ہوچکا اور انشقاق و رتق کی بوجہ امکان ہے
چنانچہ عنقریب یہ بات بھی پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کیونکہ خداوند کریم اور مخلوقات میں اگر ربط ہے
تو اسی قبیل کا ہے۔ مگر چونکہ عروض اور وقوع کو حدوث لازم ہے تو احیات مختص بخداوند کریم کی
صورت علمیہ بطور لزوم فعلی معلوم ہوتی ہے اور اس وجہ سے قدیم کہئے تو بجا ہے بوجہ عروض حوادث لازم الا حیات مختص
مصداق حدوث ہوگئی ہیں۔ سو حقیقت حادث بالتعلق ہے یا بحیثیت حاصلہ بحیثیت اقتران وجود و عدم بجود و وجود
عالم و فنا میں منحصر ہے۔ مگر یہ بحث ایک دریا ہے کہ ناپیدا کنار اس کی ہر موج ہم وزن بحر ذخار ہے ہم جیسے
نکمے تو ایسے دریاؤں میں نقصان و ہیجان ہوکر ڈوب مرتے ہیں اس لئے اتنی ہی پر اکتفا کرتا ہوں اور ڈرتا ہوں کہ
اس میں بھی کچھ غلطی نہ ہو۔ واللہ اعلم بالصواب!

بالجملہ صور مذکورہ میں سے صورت اولیٰ میں فقط یہ بات پائی جاتی ہے کہ توسط بھی ہو اور انشقاق بھی ہو۔
بایں ہمہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فتوح نہ ارواح مؤمنین کی نسبت عرض عام مدرجہ جاری کی
ارواح متقدم بالذات ہوتیں نہ متاخر جیسے مقتضاء اثبات ثبوت مذکورہ ہے۔ ایسے ہی تصادق ہوتا ہے
تمام تن نہ ہوتا اور پھر تباین بھی خدا کی پناہ کہ زمین و آسمان کا فرق بھی اس کے سامنے ہم رنگ اتحاد ہے۔
اور نہ ارواح مؤمنین کی نسبت عام جنس مدرجہ تصادق مذکورہ لازم تھا اور نہ ارواح مؤمنین اس کی جنس و
فصل و نہ تطبیق نہ تصادق سے ایک ماہیت کے غیر متناہی اجزاء لازم آئیں گے کیونکہ افراد خارجیہ
اگر متناہی ہیں تو افراد مقدرہ نوع بنی آدم کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں بایں ہمہ کسی کو جنس کہئے اور کسی کو فصل
اور سب کو جنس کہئے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ جنسیں لازم آئیں گی اور سب کو فصل کہئے تو
ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ فصلیں لازم آئیں گی۔ ہاں در صورت ارتباط لزوم ماہیت ان قبائح
میں سے ایک بھی لازم نہیں آتا اور قبائح کا مستحق ہونا تو ظاہر ہے پر ایک تصادق میں اشتباہ ہو تو
ہو سو اس کا جواب بھی سن لیجئے۔

جواب لازم ماہیت بالنظر الی ذاتہ اور بالنظر الی الملزوم مطلق ہوتا ہے۔ یہ خصوصیتیں فقط
معروض کی جانب سے اکتساب کرتا ہے۔ چنانچہ میرا یہ کہنا کہ عارض سے
معروض کو تشکل اور تحدد حاصل ہوتا ہے۔ یاد ہوگا اور مثال کی درکار ہے تو لیجئے۔

مثال کرۂ شعاع آفتاب کو مثلاً لازم ہے ہر طرف سے دیکھئے اطلاق شعاع
اس پر صحیح ہے اور یہ اطلاق ہر طرف سے مساوی ہے قرب شدت و ضعف و
تربیع و تثلیث قابل التفات معروض کی جانب سے ہے آئینہ میں بھی شعاعیں زیادہ آتی ہیں اور دیوار

و اشجار و در و دیوار و کہسار پر وہ بات نہیں ہوتی ۔ ایسے ہی دخلِ نور مثلاً روشن دان اگر مربع ہے تو نور داخل بھی مربع ہی ہوگا۔ اور مثلث ہے تو نور داخل مثلث شکل بن جائے گا۔ غرض یہ امتیاز فیما بین اس جانب سے ہے اس جانب سے نہیں قرار ازواج مومنین کا درجہ تمائز تو ازواج نبوی کے تماثل پر بایں الامتیاز لازم ماہیت زوج نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں جیسے تربیع و تثلیث مذکور لازم ماہیت آفتاب و تعیین اصالۃ وجہہ سے اس پر صادق نہیں آتی تعیین ورد جبیرا طلاق میں بے شک لازم ماہیت پر تصادق کلی کا نفت ممنوع ہے ۔ جیسے نورِ مطلق کا حمل آفتاب پر بطور اشتقاق ممنوع نہیں ۔

باقی رہیں صور ثلاثہ باقیہ ان میں ظاہر ہے کہ تصادق اور امکان حمل مرتبہ امتیاز ضرور ہے چنانچہ مردمانِ فہمیدہ سمجھ ہی گئے ہوں گے ۔ بالخصوص آیت وَاَزْوَاجُهٗٓ اُمَّهٰتُهُمْ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ازواج مومنین کا وہ جز جس کو مصداق مومن قرار دیا ہے اور جز ایمانی کہیں تو بجا ہے ۔ ذات بابرکات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فائز ہوا ہے کیونکہ ضمیر اُمَّهٰتُهُمْ مومنین کی طرف راجع ہے چنانچہ مشرح اوپر معلوم ہو چکا ہے ۔

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ ایک مضمون کلی ہے کہ سب مومنین کی ازواج کو شامل ہے سو بمقتضائے تقریر مسطور لاجرم اس میں اگر توسط اور اشتقاق ہوگا تو از قبیل صدور لوازم ماہیات ہوگا۔ رسول اللہ صلعم واسطہ فی العروض ہیں وہ جز ایمانی آپ کے حق میں لازم ذاتی ہے ...... ازواج کے حق میں عارض ہے ۔ ازواج اس کے لئے موصوف ہوں گی ۔ غرض آپ کا توسط دربارہ وجود مذاقی از قسم وساطت عروض ہے ۔ منجملہ وساطت ثبوت نہیں ۔ اور طریق مختصر انحصار کے لئے ایک یہ ہے کہ واسطہ فی العروض میں اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں تو واسطہ اور ذو واسطہ میں ایک طرح کا اشتراک ہوتا ہے چنانچہ ظاہر ہے واسطہ فی العروض میں وہی ایک صفت دونوں طرف میں مشترک ہوتا ہے اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں ہر چند ایک صفت دونوں طرف نہیں ہوتا پر وہ صفت ایک ہی کل کے ہوتے ہیں ۔ اور قسم ثانی واسطہ فی الثبوت میں اشتراک نہیں ہوتا ۔ اور ہوتا بھی ہے تو اتصاف واسطہ کو اتصاف معروض میں کچھ دخل نہیں ہوتا ۔ جیسے فرض کیجئے کہ کوئی رنگ ریز اپنا بھی قدرت خود سے ایسا ہی رنگ رکھتا ہو جیسا کپڑے کو رنگ کر بنا دیتا ہے ۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس کے رنگ ذاتی کو کپڑے کے رنگین ہونے میں کچھ دخل نہیں ۔ اب سنئے کہ واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم تو حرکت ہی میں منحصر ہے چنانچہ اوپر مفصل معلوم ہو چکا اور مختصراً اب بھی

عالم میں دیکھئے تو ظروف میں تو زمانہ غیر قار بالذات ہے اور مظروفات میں حرکت غیر قار بالذات ہے۔ سو حرکت کا عدم قرار بھی بطفیل زمانہ ہی سمجھئے۔ غرض عدم قرار ذاتی زمانہ میں ہے اور حرکت میں عرضی اس کا تجدد زمانہ کے تجدد کا طفیل ہے۔ مگر سوا حرکت کے کوئی وصف مظروفات زمانہ بے وصل حرکت متجدد بالذات ہے جو یوں کہا جائے کہ اس کا ایک حصہ متحرک کے حق میں دوسرے حصہ کے عروض کا موقوف ہے اور دوسرے کے حق میں دوسرے حصہ کے عروض کے لئے مبدأ اگر ایک کا اتصاف دوسرے کے اتصاف کا سبب ہوگا تو یوں ہی ہوگا کہ دونوں میں ایک حصہ دونوں میں مشترک ہو جائے غرض واسطہ فی الثبوت کی وہ قسم جس میں اشتراک بھی ہو اور ایک کا اتصاف موجب اتصاف ثانی ہو بجز حرکت متصور نہیں۔ سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت بایں نظر کہ دوحاشیت دونوں طرف مشترک ہے اس قسم کی تو نہیں ہو سکتی ہاں دونوں جانب حرکات میں سے ہوتی تو مضائقہ نہ تھا اور قسم ثانی واسطہ فی الثبوت کہیے اور یوں کہیئے کہ آپ کا اتصاف بوصف مدعاثیت مؤمنین کے اتصاف بحقیقت میں کچھ دخل نہیں رکھتا تو اس میں یہ خرابی ہے کہ اگر دونوں کا اتصاف عرضی ہے تو اول تو خلاف مفروض لازم آئے گا۔ دوسرے ایک ماہیت ایک حصہ کا دوسرے حصہ کی نسبت سبب ہونا لازم پڑے گا لزوم لازم اول کی وجہ تو یہ ہے کہ اتصاف واسطہ کا دخل نہ ہونا تو وہاں متصور ہے۔ جہاں وصف عارض واسطہ اور ذی واسطہ کا ایک ہو اور وہ واسطہ کا ہو جیسے مثال دیگریز سے ظاہر ہے دیگریز اور چیز ہے اور رنگ جلد کی دیگریز اور رنگ عارض ثوب اور چیز ہو سکتا ہے کہ کسی نے اس کو رنگ دیا اور کسی کو اس نے رنگ دیا پر جہاں مصداق واسطہ خود وصف عارض ہی ہو۔ پھر کیوں کر کہیئے کہ اتصاف معروض میں اس کو دخل نہیں سو یہاں یہی قصہ ہے وصف عارض ارواح مؤمنین روح محمدی ہی ہے جس کا اوپر چند بار ذکر آ چکا ہے۔

سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مصداق حقیقت ذات ہی ہے پھر کیوں کر کہیئے کہ اس کا متصل ارواح کے عروض میں دخل نہیں رکھتا باقی رہا لازم ثانی وہ خود ظاہر ہے کیونکہ جب دونوں طرف اتصاف عرضی ہو تو ان کے لئے کوئی ایک ہی ما بالذات ہوگا ورنہ تسلسل و اعادہ انکلیہ لازم آئے گا کیونکہ حصص منتشرہ بوجہ انقسام مختلف الماہیت نہیں ہو گئے متمیز اور منفصل ہو گئے ہیں۔ غرض یہ دو حصص تھے ما بہ دیکھا ایک ہو ما بالذات چاہیئے اور حصہ عارضہ روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور حصص عارضہ ارواح مومنین کو مختلف الماہیت کہیئے تو وہ اشتراک جو بواسطہ آیات بینات قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي الخ اور آیۃ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ

اور آیۃ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ سے ثابت ہو چکا ہے سب کا وجود
ہو جائے گا۔ ہاں تشکیک کے بیچ کی گنجائش ہے مگر با وجہ تشکیک اختلاف ماہیت متصور نہیں کیونکہ
تشکیک کی بنا چنانچہ پہلے معروض ہو چکا ہے۔ مراد اس سے یہ ہے کہ کمال فی الحقیقت تو موصوف بالذات ہی کا ہے
اور معروض حسب قابلیت کمال میں متفاوت ہو سکتے ہیں چنانچہ آئینہ اور زمین کے مقابل آفتاب ہونے کے
تفاوت سے واضح ہے لیکن مطابق حکم خدا سب میں وہی ایک چیز ہے اختلاف ماہیت کی گنجائش نہیں۔ غرض جب
دونوں جانب اتصاف عرضی ہوا اور یا بالذات دونوں کا ایک ہوا تو دونوں جانب ایک ہی ماہیت کے
دو حصے ہوں گے۔

دوسرا یہ بات کہ ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصے کا سبب یا شرط ثبوت یا واسطہ
فی الثبوت یا واسطہ فی العروض ہو سکتا ہے یا نہیں سو اس کا جواب یہ ہے کہ اوصاف قائم بالذات
میں تو یہ بات ممکن نہیں کیونکہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العروض سبب سے مقدم ہوا کرتا ہے۔ سو
اوصاف قائم بالذات میں ایسے حصص کا وجود تو برابر ہی ہونا چاہیئے ورنہ انفراد ذات کے پھر کیا معنی کیونکہ ایسی
شی کا وجود جب تک حصے نہیں کہ اس کے سامنے حصے موجود ہوں غرض نفس وجود حصص تو داخل وجود
کل ہے اس میں تو تقدم و تأخر کی گنجائش نہیں۔ ہاں عروض معروضات میں تقدم تأخر ممکن ہے لیکن ایک
حصہ دوسرے حصے اور اس کے معروض کے واسطے میں واقع ہو یا ممکن نہیں واسطہ فی الثبوت در حقیقت عدم
قابلیت کا مقابل ہوتا ہے۔

سوم یوں کہیئے کہ امور مذکورہ بالا مشار الیہ صورت میں سے وقوع اس پر موقوف ہو کہ اس کو کوئی بالفعل
کیجئے تو کیا ہے۔ موصول ہوتا ہے تو وہ ہوتا ہے سو اگر ایک حصہ دوسرے حصے کے لئے موصل ہوا اور تم
ہو تو وہ جرم کوئی بات کسی میں بنسبت اس دوسرے حصے کے ایسی زائد ہو گی جس پر ایصال متفرع ہے اور
جس کے سبب اس کو مابہ الوقوع کہیئے۔

چہارم یہ بات اگر نفس ماہیت پر متفرع کیجئے کہ ماہیت تو دونوں میں برابر مشترک ہے مگر ماہیت
اس کی سرمایہ وقوع تھی تو دوسرے حصے کو کیا حاجت تھی علی ہذا القیاس واسطہ فی العروض دونوں میں مشترک اور
اگر معروض کی طرف یہ اختلاف منسوب ہے تو حصہ کا کام صفت بدنام ہے۔ بہر حال ہر طرح یہی نکلا کہ کوئی ایک
ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصے کا واسطہ فی الثبوت نہیں ہو سکتا۔ اس صورت میں
بالضرور ایک جانب اتصاف ذاتی اور دوسری جانب عرضی ہو گا۔ سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب
تو احتمال عرضیت باطل ہے ورنہ یہ وصف ابوت روحانی منعکس منقلب ہو جائے گا ... رسول اللہ

صلعم کی جانب اتصاف ذاتی اور مومنین کی جانب اتصاف عرضی ہوگا۔ مگر یہ بات بعینہٖ اسی کا ترجمہ ہے
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو در بارہ وجود روحانی جوہر ایمانی واسطہ فی العروض سمجھیے۔ و نحمدہ تعالیٰ علی ذالک
اب ہم اگر اس بات کو یاد دلا کر ازواج مطہرات کا امہات المومنین والمومنات ہونا رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی ابوت کی فرع ہے۔ یوں دعویٰ کریں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روحانیت نتیجہ مومنین کے وجود
روحانی خاص کو جز ایمانی ان کے لئے واسطہ فی العروض ہے اور ازواج مومنین خاصہ یعنی مذکور قبل اور امہات المومنین
آپ کی ازواج اقدس کے انتساب اور پایا وجہ آپ ابوالمومنین ہیں۔

تو ہم جانتے ہیں کہ قدر دان کلام ربانی جن کو بیان نکات آیات سے ترقی ایمان ہو اور محبان حبیب
رب العالمین صلی اللہ علیہ وسلم جن کو آپ کے شریک کمالات سے شادمانی ہو ایسے شاد ہوں گے کہ ان باتوں کو یاد کریں
جیسے کوئی کھوئی ہوئی چیز جو عزیز تھی ہو پھر ہاتھ آ جائے اور اس کو سنبھال کر رکھیں۔ بالجملہ جس کی طبیعت سلیم اور
ذہن مستقیم ہے ان باتوں کو سن کر شاد ہوں گے اور سمجھ کر داد دیں گے اور کیوں نہ ہو یہ تقریر کلام اللہ کے
تبیان ہر شی ہونے اور معدن اسرار حقائق ہونے کے لئے عمدہ شاہد ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
شرف اور افضلیت کے لئے برہان کامل ہے دفع شبہات کے لئے جو در بارہ خصوصیات ضعیف
الایمانوں کے دلوں میں آتے ہیں جو کچھ لکھا گیا ہے اور ان شاء اللہ لکھا جاوے گا۔ ماخذ صحیح ہے اور ازالہ
تردیدات کے لئے جو دربارہ کلام ربانی ہونے قرآن کے اور رسول حقانی ہونے حضرت حبیب الرحمٰن
کے بعض طالبوں کے دلوں میں پڑ جاتے ہیں تقریر صحیح ہے۔

غرض یہ استدلال جو جملہ وَاَزْوَاجُهٗۤ اُمَّهٰتُهُمْ سے ماخوذ ہے دربارہ واسطہ فی العروض
ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور اہل فہم سلیم کے لئے اثبات یقین کو کافی ہے مگر با اندیشہ
سوء فہمی متعصبین اور غلط کاری متوہمین اور نیز بایں نظر کہ اقتضاء النص اور دلالت التزامی پھر اقتضاء النص
دلالت التزامی ہی ہے۔ عبارۃ النص اور دلالت مطابقی کو بھی پیش کیجئے۔ دوسرا ایسا جملہ جو رسول اللہ صلعم کے واسطہ فی العروض
ہونے میں عبارت النص اور آپ کی ابوت روحانی پر بدلالت مطابقی دلالت کرے بیشک نظر آتا ہے در
جملہ وَاَزْوَاجُهٗۤ اُمَّهٰتُهُمْ سے پہلے سے متصل ہے۔ وہ یہ جملہ ہے اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی
بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ۔ جس کے یہ معنی ہیں کہ نبی زیادہ نزدیک ہے مومنوں سے
بہ نسبت ان کی جانوں کے۔ یعنی ان کی جانیں ان سے اتنی نزدیک نہیں جتنا نبی ان سے نزدیک ہے
اصل معنی اولیٰ کے اقرب ہیں اور جس کسی نے احب اور اولیٰ بالتصرف اس کی تفسیر میں کہا ہے وہ
اس کے مخالف نہیں اور اس قسم کی اقربیت کو محبت اور اولیٰ بالتصرف ہونا لازم ہے۔

علت محبوبیت اور اولویت تعریف میں اقربیت ہے۔ پر اقربیت کے لئے یہ دونوں باتیں علت نہیں ہو سکتیں اور اب تک یہی اطمینان خاطر نہیں ہوا تو لیجئے اور کان کیجئے اپنی ذات کے ساتھ محبت کا ہونا یقینی ہے بلکہ اصل محبوب ہر کسی کے حق میں بالبداہت اپنی ہی ذات ہے۔ اس کے بعد جو اس سے قریب ہے بہ نسبت بعید کے زیادہ محبوب ہے اولاد اور بھائیوں کی محبت کا تفاوت اسی وجہ سے ہے مگر ایک قرب ظاہری ہے جیسے زمانی یا مکانی، دوسرا قرب باطنی جیسے قرب اخلاق و امزجہ و اوصاف مگر جیسے قرب ظاہری میں اتحاد زمانی یا مکانی کس قدر ہو ضرور ہے قرب باطنی میں بھی کوئی امر مشترک ہوگا سو امر مشترک کا نام ہم معدن رکھتے ہیں۔ کیونکہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قسم کے اشتراک کو معدن سے تعبیر فرمایا ہے۔ غرض ہم تو یہ بات حدیث الناس معادن کمعادن الذہب والفضۃ سے ظاہر ہے۔ بالجملہ اول درجہ کی محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے اور دوسرے درجہ میں قریبوں کے ساتھ ہوتی ہے۔ قرابت نسبی میں محبت کا لزوم اور عدم قرابت نسبی میں محبت کا نہ ہونا جو بالبداہت مشہود ہے اس بات کے لئے عمدہ شاہد ہے کہ قرابت کو محبت لازم ہے۔

پھر دیکھئے کہ قرابت نسبی کی حقیقت فقط اتنی ہے کہ اس کی اصل یعنی اجزاء نطفہ پدری اس کی اصل کے ساتھ کبھی قریب تھے اور باہم ایک مکان میں مخلوط تھے بعد پیدائش اگر دوسرا قرب سوائے قرابۃ سابقہ کے میسر آجاتا ہے تو وہ محبت اور مضاعف ہو جاتی ہے۔ دیکھئے بچہ اگر پیدا ہوتے ہی مر جاتا ہے تو والدین کو اتنا صدمہ نہیں ہوتا اور اگر چندے آغوش مادر اور کنار پدر میں رہ کر جانا بچہ تسلیم کرتا ہے تو والدین کیا کچھ رنج نہیں اٹھاتے؟ اور اگر جوان ہو کر جہان سے جاتا ہے تو پھر تو والدین مرنے سے پہلے مر جاتے ہیں۔ یہ ازدیاد صدمہ جو ازدیاد محبت پر دلالت کرتا ہے بجز مزید زمانی قرب اور کسی وجہ سے نہیں۔ غرض جوں جوں قرب میں ترقی اور تضاعف ہوتا ہے توں توں محبت اور لوازم محبت اور آثار محبت میں ترقی اور تضاعف حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر دو آدمیوں کا انداز مزاج ایک سا ہوتا ہے اور رنگ ڈھنگ ملتا ہے تو بایں وجہ کہ یہ دونوں ایک معدن کے دو ٹکڑے ہیں اور کبھی باہم دونوں قریب یک دیگر تھے۔ ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں اگرچہ رابطہ قرابت نسبی باہم نہ رکھتے ہوں۔ علی ہذا القیاس ایک ولایت کے دو آدمی بلکہ ایک ضلع کے بلکہ ایک بستی کے دو آدمیوں میں جو ارتباط نظر آتا ہے وہ غیروں میں نظر نہیں آتا۔

بنی آدم کو بنی آدم سے اور گھوڑوں کو گھوڑوں سے اور علی ہذا القیاس اور جانوروں کو اور جانوروں

سے جو ارتباط ہے غیروں سے نہیں۔ اور کہیں ایک قسم کی قرابت محبت سے خالی نظر آئے تو دوسری
قسم کی قرابت اور قرب کی محبت جو اس سے غالب ہوتا ہے اس کے مطابق ہوتی ہے چنانچہ
اہل فہم خود سمجھ جائیں گے میرے سمجھانے کی حاجت نہیں۔ بالجملہ قرب کسی قسم کا کیوں نہ ہو اپنے موافق موجب
محبت ہوتا ہے خدا سے جس کا نام ہی قریب ہے اور جس کی شان نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ
مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ ہے۔ ہر نیک و بد کو ایک نوع کی محبت معلوم ہوتی ہے ورنہ اس کے
طالب نہ ہوتے کوئی قوم اور کوئی مذہب ایسا نہیں جو بطور خود خدا کے طالب نہ ہوں یہ بھی کہ سوا اہل
اسلام کے سب ناکام ہیں مگر ان کی ناکامی دلیل عدم محبت نہیں ہو سکتی۔ ثمرہ ضلالت اور غلطی راہ ہے
اگر کسی کا عاشق اپنے معشوق کی طلب میں نکلے اور اپنی غلطی سے اس کے گھر کی راہ چھوڑ کر کسی اور
طرف کو چلا جائے تو جیسے اس کی ناکامی میں شک نہیں ایسے ہی اس کی محبت میں بھی شک نہیں یوں
بھٹکتے پھرنا خود دلیل محبت ہے۔ محبت نہ ہوتی تو پھر کیا غرض تھی جو یوں در در گھومتے۔ اور عمر
خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے۔

اِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ الْکٰفِرِیْنَ۔ یہ دعویٰ خود اس بات کی دلیل ہے کہ کافروں کے
دلوں میں خدا کی محبت ہے ورنہ اس میں دعویٰ ہی کیا تھی معشوق اپنے عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھ سے
محبت نہیں میرا دل تجھ سے نہیں ملتا تو اس کے دل سے پوچھئے کہ اس پر کیا گذرتی ہے اور یہ بات
اس کے دل کا کیا حال کرتی ہے ہاں کسی اجنبی سے اگر یہی بات کہے تو اس کی بلا پرواہ سے بالجملہ یہ
تعریض ہے اس کے متصور نہیں کہ کفار کو خدا سے محبت ہو ورنہ نعوذ باللہ خدا کی طرف عبث عائد ہوگا
کہ موقع دیکھیں نہ بے موقع جو جی چاہے فرما دیتے ہیں اور اپنے حکیم اور متین ہونے کا کچھ لحاظ
نہیں فرماتے اور علیٰ ہذا القیاس یہی آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ مومنوں کے دل میں بھی اپنے
رب العالمین کی محبت ہے کیونکہ یہ تعریض جو مقید بوصف کفر ہے۔ بحکم مفہوم مخالف مومنوں کے
حق میں بشارت ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ کسی چیز کی بشارت انکے حق میں متصور ہو جو اس کا طالب
ہو سو خدا کی محبت کا وہی طالب ہوگا جو خدا کا محب ہوگا جو خدا سے کچھ علاقہ ہی نہیں رکھتا اس
کے حق میں خدا کی محبت کی خبر کیا بشارت ہوگی اگر کوئی معشوق کسی غیر عاشق سے یوں کہے کہ مجھے
تجھ سے محبت ہے تو اس کی طرف سے بجز اس کے اور کس جواب کی امید ہے کہ ہے تو میں کیا کروں
بالجملہ یہ تعریض اور بشارت اگر طرف ثانی میں محبت نہ ہو تو لغو اور خبر کی تذلیل کا سامان ہے۔ سو
خداوند کریم کہاں اور سامان تذلیل کہاں۔ غرض آیات بالا کو دیکھئے اور حالات انسانی کو دیکھئے خدا کی محبت ہر ایک

ملتی ہے لیکن اس کا سبب کوئی بتلائے تو یہی ہو اس قرب ہے چونکہ جس پر اسم شریف قریب اور آیت نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ دلالت کرتی ہے اور کیا ہے جمال باکمال اب تک دیکھا نہیں خدا کے کلام محبت سے پہلے کسی نے سنی نہیں جو یوں کہا گیا ہے۔

نہ تنہا عشق از دیدار خیزد
بسا کیں دولت از گفتار خیزد

اور اگر فرض کیجئے دیکھ کر ہی فریفتہ ہوئے ہیں تب بھی یہی بات ہے کہ ان کی ارواح کو کسی قسم کا قرب اس جمال باکمال سے ہے جو سرمایۂ الفت و موافقت ہے آدمی کو وہی چیزیں بھاتی ہیں جو اس کے کام آتی ہیں۔ مگر کسی کے کام وہی آتا ہے جو اس کے معدن کا ہوتا ہے کہیں یہی سنا ہے کہ آگ کا کام خاک سے یا پانی سے یا ہوا سے یا کسی اور سے نکل سکتا ہے آگ کا کام آگ ہی سے نکلتا ہے آنکھ کا کام آنکھ ہی سے نکلتا ہے۔ کان سے یا ناک سے یا ہاتھ سے یا پاؤں سے یا کسی اور عضو سے نہیں نکلتا۔ مگر موافقت یہی معنی کہ دونوں کا ایک معدن ہو وہ جیسے قرابت نسبی ہے قرابت نسبی میں بھی یہی اتحاد معدن ہوتا ہے۔ بالجملہ موافقت قرب معدن کو محبت لازم ہے بلکہ محبت وہیں ہوتی ہے جہاں قرب معدن ہوتا ہے ہاں معدن کی دو قسمیں معلوم ہوتی ہیں۔

اوّل تو یہ کہ دو چیزیں باہم ایک وصف انضمامی میں شریک ہوں اور وہ دونوں اس کلی کی فرد ہوں۔ جیسے دو انسان یا جیسے دو آدمی ایک اخلاق کے کہ وصف انسانی میں یا کسی خلق میں شریک ہیں اور دونوں اس کے فرد ہیں۔

دوم یہ کہ کسی وصف انتزاعی میں شریک ہوں جیسے عربی ہونا یا ہندی فارسی وغیرہ ہونا یا مکی مدنی دہلوی وغیرہ ہونا۔ قسم اوّل کا نام ہم معدن اصلی اور حقیقی اور کلی رکھتے ہیں اور قسم ثانی کا نام جزئی اور فرعی اور غیر حقیقی رکھتے ہیں۔ قسم اول کی وجہ تسمیہ تو ظاہر ہے پر قسم ثانی کے جزئی ہونے میں شاید کسی کو کچھ تامل ہو سو اس کا جواب یہ ہے۔

جواب یہ ہے کہ انتزاعیات اضافیات ہوتے ہیں اور اضافیات میں مدار کار احکام اگر اعتبار ہوتا ہے تو معاف ان میں منشاء انتزاع کا ہوتا ہے اور وہ اس بحث میں ظاہر ہے کہ جزئی ہے کلی نہیں۔ غرض اس جگہ امر مشترک جو قابل اعتبار ہے اپنے وطن یا ضلع یا ولایت مثلاً وہ جزئی ہے یوں بتکلف کہہ سکتے ہیں کہ سکونت وطن واحد دونوں میں مشترک

ہے اور وہ امر کلی ہے جزئی نہیں ۔ لیکن ظاہر ہے کہ ایسی اضافت اوصاف انضمامیہ میں بھی نکل سکتی ہے
اور باوجود اس کلیت اضافت کے مضاف اعنی وصف انضمامی کلی ہے اور یہاں مضاف
جزئی ہے ۔

مگر ہر چند ہر قسم کا اتحاد معدن موجب محبت ہے لیکن وحدت حقیقی جس قدر موجب محبت
ہے وحدت معدن غیر حقیقی اس قدر موجب محبت نہیں ہے ۔ اور کیوں نہ ہو وصف انتزاعی
وصف انضمامی کو نہیں پہنچتا اور امر جزئی کلی کی برابر نہیں ہو سکتا اسی کی وجہ ہے کہ بعض اوقات
ایک بستی یا ایک ضلع یا ایک ملک کے دو آدمیوں میں باوجود اس وحدت معدن کے وہ محبت
نہیں ہوتی جو دور دور کے رہنے والوں میں بوجہ اتحاد مزاج کے زیادہ نظر آتی ہے علی ہذا القیاس
دوستوں کا اتحاد بعض اوقات جو بھائی بھائی کی محبت اور اتحاد سے زیادہ نظر آتا ہے تو اس کی
وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ وہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور یہاں اتحاد معدن عرضی کیونکہ حقیقت انسانی
فقط روح ہے اور اخلاق روح سے متعلق ہیں اور قرابت نسبی بدن سے متعلق ہے روح سے اس
کو کچھ سروکار نہیں کون نہیں جانتا کہ ماں باپ کے صلب و شکم سے اولاد کا جسم پیدا ہوتا ہے روح
پیدا نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ بدن روح کے حق میں بمنزلہ مسکن ہے تو اتحاد نسبی میں بدن کو ایک
اصل اور معدن اعنی مادر و پدر کی طرف انتساب ہوا ۔ جیسا اتحاد وطن یا اتحاد ضلع یا اتحاد
ولایت میں اسی ایک معدن کی طرف انتساب تھا ایسا ہی یہاں بھی بدن ہی کو ایک معدن کی
طرف انتساب ہے اور محبت مذہبی اور محبت ایمانی اعنی اتحاد مذہب اور اشتراک ایمان کی
وجہ سے تو محبت ہوتی ہے ہر چند بظاہر اس محبت کی علت معدن غیر حقیقی معلوم ہوتا ہے
کیونکہ کسی ایک مقتدا اور پیشوا یا ایک مذہب کی طرف انتساب ہوتا ہے لیکن باوجود اس اشتراک کے
جو اشتراک معدن عرضی معلوم ہوتا ہے اور خاص کر جب مذہب کا لحاظ کیا جائے بنظر غائر دیکھئے تو
اتحاد مذہبی میں اتحاد معدن حقیقی بھی ہوتا ہے اور یہ اتحاد معدن عرضی بھی اسی کے طفیل میں پیدا ہو
جاتا ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے ۔

کہ اوصاف بالفعل کے لئے ضرور ہے کہ مرتبہ بالقوہ موصوف کے لئے پہلے سے حاصل ہو ۔
چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ایمان اور کفر مثل غضب و حلم و جود و بخل و حسن خلق و ترشروئی
و بدخلقی و ظلم کے اقسام بالفعل میں سے ہیں ۔ سو جیسے اوصاف مذکورہ میں قبل مرتبہ فعلیت ایک مرتبہ
قوت ایسا ہوتا ہے کہ جس کے اعتبار سے موصوف کو ہر دم غضبان و حلیم و جواد و بخیل و خوش خلق و

بد خلق عادل و ظالم کہہ سکتے ہیں۔ آثار غضب و حلم و جود و بخل و حسن خلق وغیرہ صادر ہوں گے نہ ہوں، ایسے
ہی ایمان و کفر و تقوی و فسق وغیرہ کو بھی سمجھنا چاہیے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے خاص کر ناظرین اوراق گذشتہ
پر کہ مرتبہ قوت ہمیشہ لازم ماہیت موصوف حقیقی ہوتا ہے۔ اس صورت میں اشتراک وصف بالقوۃ
از قسم اشتراک معدن حقیقی ہوگا اور یہ جو غلبہ محبت ایمانی اور مذہبی مشہور ہے اور بہ نسبت محبت
نسبی کے اس کی قوت معلوم ہے۔ چنانچہ اس کے غلبہ کے وقت بھائیوں کو اگر مخالف ہوتے ہیں تو
مار ڈالتے ہیں۔ اور بھائی حقیقی نسبی یعنی بنی آدم سب آپس میں بھائی ہیں ایک دوسرے کو جو بوجہ
مخالف مذہب اکثر قتل کر دیتا ہے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ یہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور نسب
میں اتحاد معدن غیر حقیقی اور آدمی کو جو مال و دولت و آب و نان یا اپنے محسن کی محبت ہے تو اس
کی وجہ یہ ہے کہ غذا تو بدل ما یتحلل ہے باقی محسن اور اموال یا ذریعہ حصول بدل ما یتحلل ہیں یا آلہ تبدل
یا مانع تحلل ہوتے ہیں اور اگر کہیں تبدل و تحلل کی کچھ نوبت نہیں بھی ہوتی تو اس سے بھی کیا کم کہ کسی محبوب
کے حصول کے لئے یہ اسباب ذریعہ ہوتے ہیں یا کسی محبوب کی حفاظت کے وسیلہ بن جاتے ہیں اور اجزاء
بدنی وہ ہیں کہ جن کے منتسبات اور متعلقات سے محبت ہے۔ چہ جائیکہ وہ خود ہوں۔ کیونکہ بھائی
کو جو بھائی سے محبت ہے تو اس کی یہی وجہ ہے کہ اس کا بدن اور اس کا بدن دونوں ایک معدن
سے نکلے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں ایک کو دوسرے سے فقط علاقہ انتساب ہے۔ ایک بدن
دوسرے بدن کے ساتھ قائم نہیں۔ ایک دوسرے کا وصف نہیں غرض ایک دوسرے کے
ساتھ منضم نہیں۔ ایک دوسرے کا وصف انضمامی نہیں فقط ایک علاقہ انتساب ہے۔ سو جب اس کے
بدن کے منتسبات اس قدر محبوب ہیں تو خود اجزاء بدن کس قدر محبوب ہوں گے۔ آخر بدن ایک وجہ سے
قائم مقام اصل روح سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے احکام بھی کو روح کی طرف جو اصل مرجع
مشاعر ہے اور مستحق تعلق ہوتی ہے راجع کر دیتے ہیں۔ کبھی کہتے ہیں کہ زید مثلاً دبلا یا موٹا ہو گیا یا فلاں شخص
طویل ہے یا حسین ہے۔ حق پوچھو انتساب اور ظاہر ہے کہ یہ سب احکام بھی ایسے روحی نہیں اور پھر یہ دیکھ
اکثر اوصاف ان احکام کو روح کی طرف منسوب کر دیتے ہیں۔ غرض یہی وجہ کہ بدن انسانی ایک وجہ
سے قائم مقام روح ہے گویا اس کی محبت اپنی ہی محبت سمجھی جاتی ہے۔ جیسے جمال محبت کو حالانکہ محبت
جمال ہے عرف میں صاحب جمال کی طرف منسوب کیا کرتے ہیں۔

رہا یہ شبہ کہ یوں تو مانا کہ محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے یا اپنے قریب المعدن کے ساتھ مگر یہ کیونکر۔
کیجئے کہ کسی کا کام انہی سے نکلتا ہے جو اس کے معدن کا ہوتا ہے۔ آدمی کا کام غذا سے چلتا ہے اور

آگ کا کام روغن سے نکلتا ہے۔ حالانکہ اتحاد معدن نہیں سو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ یہ بات
اگر صحیح نہیں تو یہی سہی فقط اتنی بات سے کام ہے کہ محبت اپنے بعد اپنے قریب المعدن کے ساتھ
ہوتی ہے۔ مگر بایں نظر کہ محبت لغزا قابل انکار نہیں اور پھر اتحاد معدن معلوم یہ عرض ہے کہ غذا اور
روغن سے اگر بدن یا آگ کا کام چلتا ہے تو بعد اس کے چلتا ہے کہ شکل روغنی اور شکل غذائی زائل ہو
کر شکل بدنی اور شکل ناری کا اس کی جگہ قائم ہو جاتی ہے اور اس صورت میں اتحاد معدن کے انکار کی
گنجائش نہیں۔ اور یہ بات نہ سہی اعتراض اتنی بات سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ روغن سے آگ کا
کام چلتا ہے۔ پانی سے نہیں چلتا۔ سو یہ فرق بجز اس کے نہیں ہو سکتا کہ پانی اور روغن میں فرق ہے۔
سو وہ فرق یوں تو ممکن ہی نہیں کہ پانی آگ سے موافق ہو اور روغن مخالف ہو گا تو یہی ہو گا کہ روغن میں
اور نار میں کچھ توافق اور پانی اور آگ میں تخالف ہے۔ ورنہ توافق کی کچھ بجا اس کی صورت ہو ہیولیٰ ہو جزو
لا یتجزیٰ ہو کچھ اور ہو۔ پھر صورت ہماری طرف سے جوہر ہو عرض ہو کچھ اور ہو بالجملہ ہر چہ بادا باد
اتحاد و آثار کے لیے بقدر اتحاد موثر کا بھی اتحاد چاہیے۔ جب یہ بات محقق ہو گئی تو اب سمجھیے
کہ لاجرم محبت تو موافق ہی سے ہو گی مخالف سے نہ ہو گی۔ ہر کسی کو وہی چیز بھائے گی جو موافق ہو گی یعنی
جس چیز سے ایک نوع کا اتحاد ہو گا اور جس سے تباین و تخالف ہو گا اس سے محبت تو درکنار الٹی
عداوت اور مخالفت ہی ہو گی اور یہ بات باوجود بداہت اگر بایں وجہ معقول نہیں کہ قاسم
نے کیوں کہی تو یہ وجہ معقول مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تو بہر حال قابل تسلیم و ایمان ہے
جناب سرور کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوات والتسلیمات یوں ہی ارشاد فرماتے ہیں۔

الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر
منها اختلف۔

جملہ: الارواح جنود مجندة کو خیال فرمائیے اور پھر فرمائیے کہ اس سے وہی اتحاد معدن
نکلتا ہے یا کچھ اور غرض حدیث الناس معادن کمعادن الذهب والفضة اور
حدیث الارواح جنود مجندة دونوں ایک ہی اصل کی طرف اشارہ ہے۔ ان فروع متفرقہ
جدا جدا ہیں لیکن جب بنا محبت ایک نوع کے اتحاد پر ہو گی تو جس قدر اتحاد ہو گا اسی قدر محبت بھی
ہو گی۔ سو جیسے دو بھائیوں میں فقط اتحاد معدن بایں معنی ہے کہ ایک ماں باپ کے صلب اور شکم سے
خارج ہوئے ہیں اور ظاہر ہے ماں باپ ہیں اس سے نہ یا دو اتحاد ہے کیونکہ دو بھائی اپنے آپ تو
جدا جدا ہو گئے تھے پر معدن فقط ایک تھا اور بھائی ایک خارج ہے تو ایک معدن تیسری کوئی چیز

ہی نہیں جس کو دونوں کا معدن قرار دیجئے اصداف دونوں کو بمنزلہ دو بھائیوں کے جدا جدا مقرر کیجئے
ایسے ہی دو مسلمانوں میں اگر اتحاد ہے تو یہ ہے کہ ایک معدن یعنی ذات بابرکات محمد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے فیض وجود سے موجود ہوئے ہیں اس صورت میں مسلمانوں اور خود حضرت سرور
کائنات علیہ وعلی آلہ افضل الصلوات والتسلیمات میں کوئی معدن مشترک نہ ہوگا۔ بلکہ اہل ایمان بمنزلہ
خارج اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ معدن ہوں گے۔ مگر جیسے بہ نسبت بھائیوں کے اولاد اور
ماں باپ میں رابطہ محبت قوی ہے ایسے ہی بہ نسبت رابطہ فیما بین اہل اسلام کے وہ رابطہ جو فیما بین
اہل ایمان اور حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوگا، قوی تر ہوگا سو جیسی کسی نے اولیٰ من
انفسہم کی تفسیر میں احب من انفسہم کہا ہے اس کا یہ کہنا: قرب من انفسہم
کے مخالف نہیں بلکہ اور مؤید ہے کیونکہ محبت کے لئے تو کوئی وجہ چاہیئے اور تقریر مسطور سے واضح ہو
چکا ہے کہ وجوہ محبت اتحاد معدن اور قرب معدن میں منحصر ہیں اور اگر واضح نہ ہوا ہو تو سنئے کہ استقراء
سے معلوم ہوگا کہ محبت یا نسبی ہوتی ہے یا کمالی یا جمالی یا احسانی محبت نسبی اور احسانی کو تو سن
چکے ہو کہ ایک میں اتحاد معدن ضرور ہے اور ایک میں منحصر المعدن اور قریب المعدن کے حصول کے لئے محبوب
احسانی ذریعہ ہوتا ہے۔ الغرض محبت احسانی بالعرض ہوتی ہے اصل محبوب تو کوئی قریب المعدن ہی
ہوتا ہے پھر چونکہ محسن اس کے حصول کا سامان ہوتا ہے تو وہ محبت بالعرض اس طرف کو بھی عارض
ہو جاتی ہے۔

مگر ناظرین اوراق گزشتہ کو اس میں تامل نہ رہا ہوگا کہ موصوف بالعرض موصوف حقیقی نہیں ہوتا
موصوف حقیقی وہ موصوف بالذات ہی ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی محبوب حقیقی وہ قریب المعدن ہی
رہا۔ محسن محبوب نہ ہوا رہی محبت کمالی اور جمالی اس کی صورت یہ ہے کہ کمال کا تو نام ہی کمال
ہے پر جمال بھی ایک قسم خاص کا کمال ہے اور کمال ظاہر ہے کہ نقصان کے مقابل ہے سو محب میں اگر
وہ کمال موجود ہے کہ جو محبوب کی جانب سرمایۂ محبت ہے تب تو اتحاد معدن ظاہر ہے اور اگر نہیں
تو یوں کہو محب میں نقصان اور کمی ہے مگر نقصان اور کمال کے لئے کوئی معیار اور پیمانہ چاہیئے۔ جیسے
فرض کیجئے وجود جسمانی انسانی کے لئے اعضاء چند مقرر ہیں مجموعہ ان سب کا کمال و نقصان اعضاء کے لئے
معیار اور نمونہ ہے۔ اگر کسی کے پوری دو آنکھیں ہیں تو خیر ورنہ ایک ہے یا دونوں کی دونوں ندارد
میں تو ہر کوئی کہتا ہے کہ اس قدر نقصان ہے۔ ایسے ہی ہر کمال و نقصان کا ایک نمونہ و معیار چاہیئے۔
سو اگر محب میں نقصان ہے تو یوں سمجھئے کہ اس کے وجود جسمانی یا روحانی میں یہ عضو چاہیئے تھا وہ نہیں

ملا یا یہ وصف اور یہ تعلق جاتا رہا تھا وہ عطا نہیں ہوا لیکن یہ عدم اس عدم سے کس بات میں کم
ہے کہ آنکھ مثلاً ہو اور پھر پھوٹ جائے یا ہاتھ ہو اور ٹوٹ جائے فقط فرق ہے تو اتنا ہے کہ وہاں
عدم سابق ہے یہاں عدم لاحق اس سے فرق محبت اور عدم محبت نہیں ہو سکتا۔ فرق شدت و ضعف
مقصود ہے سو اس کی وجہ یہ ہے انتفاعات باقتضاء اعضاء بدن سے حاصل ہوتے ہیں ایک قسم کا احسان
ہوتا ہے جو اعضاء کی طرف سے سمجھنا چاہئے سو محبت احسانی اس محبت کمالی کے ساتھ منضم اور ہم
ہو جاتی ہے علیٰ ہذا القیاس اولاد کے کھیل تماشے اور پیاری پیاری باتوں کو جو لڑکپن میں ہوتی ہیں
اور خدمت اور اعانت کو جو بڑائی میں کرتے ہیں از قسم احسان سمجھئے کیونکہ احسان کی حقیقت فقط اتنی
ہے کہ کسی غیر سے کسی مقصود یا کسی محبوب کے حصول میں کچھ اعانت ہو سو پیاری باتیں اور خدمت
اور انتفاع کسی کو مطلوب و مقصود نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں درصورت طول مفارقت ایک قرب
زمانی بھی حاصل ہوا اور قرب زمانی ہو یا قرب مکانی ہر قرب موجب محبت ہے۔ کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا
قرب معدنی ہے کل جیسی جزئی میں جو اتحاد حقیقی نہیں غیر حقیقی ہی سہی۔ بہر حال عدم سابق ہو یا عدم لاحق دونوں
موجب ملال ہوتے ہیں چنانچہ اولاد کی تمنا قبل تولد اور رنج فراق بعد وفات اسی پر شاہد ہے۔

علاوہ بریں مادر زاد اندھوں لنگڑوں لولوں کو آنکھ پاؤں کے ہونے کا چاہنا اور صحیح سالموں کو اندھا
لنگڑا ہو کر رنج و تأسف کرنا دونوں حال میں محبت کی دلیل ہے اگر محبت نہ ہوتی تو یہ تمنا اور یہ
تأسف ہرگز متصور نہ تھا۔ لیکن عدم لاحق کی صورت میں وہ محبت اپنی محبت کہی جاتی ہے۔ اگر
آنکھوں والا اندھا ہو جاتا ہے تو اس کا رونا اپنی ہی آنکھوں کا رونا ہے کسی غیر کی آنکھوں کا رونا
نہیں سمجھا جاتا۔ سو عدم سابق میں بھی اپنا ہی محبت سمجھئے غیر کی محبت نہ سمجھئے جب یہ بات مقرر ہو
چکی تو ہماری گزارش بھی سنئے۔

گزارش

کہ اہل کمال کی محبت بوجہ کمال ہوتی ہے اور کمال کی محبت بمقتضائے تقریر مسطور
ایک وجہ سے اپنی ہی محبت ہے۔ تو اس صورت میں اہل کمال کی محبت کی
بنا بھی اسی قرب معدنی پر ہوتی یہ تو اہل کمال اور اہل جمال کا ذکر ہے جو محبت کہ ہم جنس ہونا جیسے کہ آدم
بنی آدم پر لباس فاخرہ زیبا اور مرکب تیز و خوش خرام اور مسکن عالی و خوش قطع و گلشن گلزار و باغ و
بہار وغیرہ کی تمنا اور الفت میں مشکل ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے۔
کہ معادن مشترکہ کو بمنزلہ اجناس و انواع مشترکہ کے سمجھئے جیسے ان میں باوجودیکہ اشتراک سب
میں مشترک ہے تفاوت قرب و بعد ہے۔ مثلاً کوئی جنس قریب ہے کوئی بعید ایسے ہی معادن مشترکہ

میں بھی باہم تفاوت قرب و بعد ہوتا ہے۔ اگرچہ بہ نسبت امور غیر مشترکہ کے سبب قریب ہی سمجھے جاتے ہیں۔ سو جس چیز کو آپ دیا یا تو کشش نما یا تو شی قطع کہیں گے اگر وہ معدن قریب میں شریک نہیں تو کیا ہوا معدن بعید میں شریک ہے۔ اتنی کمال و جمال کہیں کیوں نہ ہو۔ آخر کمال و جمال ہے لیکن کمال و جمال مطلق بمنزلہ منتشی ہے اور کمال انسانی خاص انسان کے حق بمنزلہ فرع کے ہے یہ توجیہ ہے کہ اشیاء مذکورہ کی محبت کو کمالی اور جمالی سمجھئے اور اگر احسانی سمجھئے اور یہی ظاہر بھی ہے کیونکہ محبت احسانی حقیقت میں اسی محبت کا نام ہے جو کسی معدن کے سبب استغنا کا پیدا ہو تب اس تقریر کی کچھ حاجت ہی نہیں۔ ہاں اس وہم کے دفع کے لئے کہ بنا محبت اشیاء مذکورہ استغنا پر ہے تو فرق نیک و بد کیوں ہے آتا اور کہنا ضرور ہے کہ خود منافع میں فرق نیک و بد ہے نیک سے منفعت نیک اور بد سے منفعت بد حاصل ہوتی ہے شرح اس معما کی یہ ہے کہ ممکنات خصوصاً طالب ممکنات حضرت انسان کو غور سے دیکھئے تو مجموعہ حاجات ہے اور کیوں نہ ہو اگر یہ نہ ہو تو ممکن کا پھر ممکن نہ ہو واجب ہوتا اور استغنا خواص واجب میں سے ہے اور حاجت کی بنا سب جانتے ہیں کہ عدم پر ہے جس چیز کی حاجت ہو اس کے یہ معنی ہو سکے کہ وہ چیز نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجود بقدر عدم درکار ہوا کرتا ہے اگر کسی کی آنکھ نہ ہو تو آنکھ ہی کی حاجت ہو اور آنکھ ہی مددگار ہو اس صورت میں اس عدم اور وجود کے تطابق کی ایسی مثال ہو گی۔ جیسے قالب اور مطلوب اور بدن اور انگوٹھے کی مثال ہے۔ کیونکہ قالب کے جوف میں اور انگوٹھے کے اندر جس قدر خلو ہے اسی قدر مطلوب اور بدن کی ضرورت ہے کمی بیشی دونوں مطلوب نہیں بلکہ دونوں معیوب ہیں موجب تنافر ہیں۔ اس صورت میں جس قدر کوئی چیز اس عدم کے مطابق ہو مطلوب و حاجت ہے۔ اسی قدر مرغوب اور محبوب ہو گی اس جگہ سے تفاوت رغبات کی وجہ ہو تو پھر بنی آدم بلکہ تمام حیوانات میں مشہور ہے خوب سمجھ میں آ گئی ہو گی۔

یہ تقریر ہر چند منافع کے ساتھ مخصوص معلوم ہوتی ہے جن کی محبت محبت احسانی ہے۔ لیکن بغور دیکھئے تو محبت کمال اور محبت جمال میں بھی یہ بات جاری ہے اور ایک مقدمہ پر موقوف ہے۔

مقدمہ

وجود مطلق تو حضرت واجب الوجود ہی کا وجود ہے وجودات ممکنات وجودات مقیدہ اور وجودات خاصہ ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ واجب الوجود کا وجود خاص ہو تو عدم اس کو محیط ہو۔ کیونکہ تخصیص اشیاء جیسے تو محال ہے۔ ہو یہ ہو جائے سوا وجود کے بجز عدم اور کیا ہے جس سے تخصیص کی امید رکھئے لیکن وجود خاص اور وجود مقید جن کے ایک ہی معنی ہیں بے انحصار و تقیید متصور نہیں اور تقیید اور انحصار کو تناہی لازم ہے۔ ورنہ تو تناہی کچھ الوجود ہوا اس سے زیادہ اطلاق کی کوئی صورت نہیں۔

اور جب تناہی ہوگی تو اعادۂ معدوم آپ لازم ہے ورنہ پھر وہی لاتناہی موجود ہے۔ مثال پوچھئے تو سطح کو دیکھئے کہ سطوح خاصہ مثل مثلث و مربع و مخمس وغیرہ و دائرہ و بیضوی و مخروط و قطاع وغیرہ جو خطوط معلومہ کے احاطہ میں ہوتے ہیں تمام تر خطوط معلومہ کے احاطہ کے دیکھئے تو تقسیم اور اختصاص انہیں اسباب کا ہے خطوط معلومہ کا احاطہ کیجئے تو تقسیم تو معلوم ہوتا کہ یہاں اعادۂ معدوم پہلے موجود ہے۔ غرض یہ ہے کہ جب مثلث ہو تو خطوط ثلاثہ کے باہر کے سطح کو اس سے منقطع کر لیں گے ورنہ پھر مثلث کہاں اس کو مثال کیجئے کہ پھر مثلث سے ہاتھ دھو بیٹھے

اور یہ غرض نہیں کرتا کہ پھر سطح معدوم ہے جب مثال کی توضیح سے فراغت حاصل ہوئی تو اب سنئے کہ وجود مقتضی ہے کہ اعادۂ معدوم لازم ہے۔ اور یہی صورت تقسیم ہے لیکن جو مقید ہے مطلق سابق ہوتا ہے اور مطلق چونکہ مقابل مقید ہے تو لاجرم اس جگہ اعادۂ معدوم نہ ہوگا خاص کر وجود مطلق میں کیونکہ عدم بسیط مصداق سلب عدم کا ہے تو اس کے لئے کوئی موصوف اور موضوع موجود چاہئے اس صورت میں خلاف مفروض لازم آئے گا۔ جہاں عدم الوجود دیکھتے تھے وہاں وجود نکلا اور مصداق سلب بسیط ہے تو اس کے سوا کچھ نہیں جو یوں کہئے کہ وہ بسیط ہے اور وجود اس کے احاطہ میں ہے اور کل احاطہ ہے۔ بہر حال وجود مطلق منتہی علی العدم نہیں۔ ہاں وجود مقید البتہ محاط بالعدم ہے لیکن اس صورت میں بانظر وراء احاطہ میں جو بسیط عدم حاصل ہوا ہے کسی پارہ وجود کو کہ جدا کیا ہوگا۔ سو دریا وہ کے وجود ہو جب تقسیم جدا ہو گئے ایک دریا وہ متصل ہم سنگ واجب ہوں گے اور شریک واجب الوجود ہوں گے واجب الوجود سے جدا ورنہ جو ہوئے ہوں گے تو وحدت واجب جو تسلیم کردہ اہل منقول و معقول ہے ایک خیال غلط ہو جائے گا اور وہ مقید اگر بحیثیت عدم محیط واجب ہے تب تو مصداق وجوب عدم ہوگا نہ وجود اور اس صورت میں واجب الوجود واجب العدم ہوگا اور بحیثیت وجود محاط واجب ہے تو وہ عین وجود مطلق کا وجوب ہے جو بذات خود وحدت

غرض اگر کسی وجود مقید کو واجب کہیں تب بھی مطلق ہی کو واجب کہنا پڑے گا اور دو واجبوں کے تکثر سے خود وحدت واجب لازم آئے گی اور وجودات ممکنات کے وجودات خاصہ ہونے کی یہ دلیل ہے کہ وجودات ممکنات اگر وجودات مطلقہ ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو باہم دیگر عین واجب ہوں تب تو ممکنات کہو واجب کہو سب ایک ہیں تکثر بدیہی اور یہ حدوث وجود و عدم جو عالم کی بابت مشہور ہے سب غلط ہوا اور جب بدیہیات اور محسوسات بلکہ محسوسات میں سے بھی اول محسوسات کا اعتبار نہیں اور یہ علوم غلط ہیں تو پھر کون سا علم صحیح ہوگا جو اعتبار کیا جائے۔ غرض کوئی بات قابل اطمینان نہ ہوگی اور غیر واجب ہیں تو نہ وجود واجب کو مطلق کہو نہ وجودات ممکنات کو مطلق کیونکہ ایک مفہوم میں دو مطلق نہیں ہو سکتے۔ تکثر بے تقسیم ممکن نہیں لاجرم مقید ہوں گے لیکن تقسیم چنانچہ ابھی معلوم ہوا اعتبار الوجود بالعدم

کو دیکھتے ہیں تو بالضرور اطراف وجودات ممکنہ میں عدم ہوگا۔ اور چونکہ ممکن بجمیع الجہات ممکن ہے واجب نہیں تو وجودات ممکنہ بجمیع الجہات عرضی ہوں گے ذاتی نہ ہوں گے۔ اور جب وجودات ممکنہ بجمیع الجہات بالعرض ہوئے بالذات نہ ہوئے تو ممکن میں بجمیع الجہات فی حد ذاتہ عدم ہوگا۔ مگر چونکہ وجود کو مقید اور عدم کو قید قرار دیا ہے تو لاجرم وجود وسط عدم میں واقع ہوگا اور علاوہ صورت مفروضہ میں محیط ہوگا۔

اس تقریر سے دو باتیں اہل فہم کو بالکل واضح ہو گئیں:

اول: تو یہ کہ وجود واجب متناہی نہیں غیر متناہی ہے اس کی منتہی علی العدم نہیں جو عدم اس کو محیط ہو۔

دوم: یہ کہ وجود ممکن متناہی ہے اس کی منتہی علی العدم ہے اور عدم اس کو محیط ہے لیکن اقتران وجود وعدم سے حدود و فاصلے پیدا ہوں گے جیسے مثلث اور مربع کی مثال سے واضح ہے۔ کہ نقطہ و خط و سطح حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں کیونکہ جب کوئی خط یا سطح یا جسم مثلاً تمام ہوتا ہے تو یوں ہی کہتے ہیں کہ آگے خط نہیں یا سطح نہیں یا جسم نہیں اور خط و سطح اور جسم تمام ہو گئے۔ سو اس تمامی کا نام نقطہ اور خط اور سطح ہے بالجملہ جب ایک خط تمام ہوتا ہے یا ایک سطح تمام ہوتا ہے یا ایک جسم تمام ہوتا ہے تو اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا وجود اور اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا عدم جو بعد انتہا کے خط و سطح و جسم ہے۔ جب باہم مقترن ہوئے تو وجود خط اور عدم خط کے اقتران سے جو ایک انتہا اور ایک حد فاصل پیدا ہوتی اس کا نام تو نقطہ ہے اور وجود سطح اور عدم سطح کے اقتران سے جو ایک حد پیدا ہوتی ہے اس کا نام خط ہے اور وجود اور عدم جسم کے اقتران سے جو ایک حد فاصل پیدا ہوتی ہے اس کا نام سطح ہے۔ بالجملہ ہر وجود و عدم کے اقتران سے حدود فاصلہ پیدا ہوتی ہیں مگر حدود فاصلہ خط و عدم خط و سطح و عدم سطح و جسم و عدم جسم عدم جسم کا تو اہل ریاضی نے ایک نام اپنی اصطلاح میں مقرر کر لیا ہے باقی اور حدود فاصلہ کا اب تک کوئی نام مقرر نہیں ہوا۔ ہم اپنی اصطلاح میں ہر قسم کے حدود فاصلہ کو ہیکل اور ہیئت نام رکھ کر سیاق تقریر میں ہیکل یا ہیئت سے تعبیر کریں گے اب سنئے:

کہ لوازم نور شمس تو ہر پارۂ نور اور ہر شعاع میں موجود ہیں اس کی ضرورت نہیں کہ نور کلی مجتمع ہو تو لوازم نور ہوں نہ ہو تو نہ ہوں۔ کشف الوان اور صیرورۃ انکشاف ہونا جیسا آفتاب کی ساری شعاعوں میں مل کر پایا جاتا ہے ویسا ہی چھوٹے سے چھوٹے نور کے ٹکڑے میں بھی یہ بات موجود ہے۔ باقی یہ فرق کہ نور کا بڑا ٹکڑا دور تک روشن کرتا ہے اور چھوٹا تھوڑی دور تک۔ سو یہ فرق اصل نور کا فرق نہیں یہ فرق مقداری ہے سو جیسے لوازم نور ہر نور کے ٹکڑے میں موجود ہیں ایسے ہی لوازم وجود ہر وجود کے حصے میں موجود ہوں گے مگر ظاہر ہے اور نیز پہلے واضح ہو چکا ہے کہ وجود من حیث ہو قابل عروض علوم نہیں ورنہ انقلاب الشی۔

بالضرور لازم آ جائے گا اور وجود معروض عدم ہو جائے گا اور یہ سب قابل عروض عدم نہ ہوا تو بایں وجہ کہ اب نہ عدم سابق کی کوئی صورت نہ عدم لاحق کی کوئی شکل ازلیت اور ابدیت لازم ذات وجود ہوں گے اس سے نفس وجود مقید بالعدم تو کجا ایسی وجود کی حیثیت سے موجود ہے مصداق ممکن نہیں ہو سکتا۔ ہاں قید عدم اس کو مصداق ممکن کیجئے تب بھی خرابی کہ در صورت وجود ممکن انقلاب حقیقی بالضرور لازم آ جائے گا اور سوا اس وجود مقید اور عدم قید کے اگر کچھ ہے تو یہ حدود فاصلہ ہیں جو بعد اقتران وجود و عدم ظہور میں آ گئی ہیں۔ اور بعد اقتران اور قبل تقیید کے بعد یکدیگر سے قابل انتزاع ہو گئی ہیں۔ غرض حقائق ممکنات یہ حدود فاصلہ ہیں جو بہ نسبت وجود حقیقی کے امور انتزاعی ہیں لیکن کس کا انتزاع اس موجود حقیقی کا جس کو واجب الوجود اور حقائق پر موجود کہئے دیکھو ہم تم بھی انتزاع کیا ہے اور ادراک کرتے ہیں اور ہماری نسبت بھی امور انتزاعی ہیں اس کی ایک مثال لیجئے

مثال

کوئی شخص مثلاً کارخانہ سلطنت کو خواب میں دیکھے یا کسی کارخانہ کا خیال باندھے تو اس کارخانہ کے ارکان اور اشخاص اور اشیاء کو اگر موجود خیالی کہہ سکتے ہیں تو بہ نسبت اس صاحب خیال اور خواب والے کے موجود خیالی کہہ سکتے ہیں ایک کو ان ارکان اور اشخاص اور اشیاء میں سے بہ نسبت دوسرے کے موجود خیالی نہیں کہہ سکتے ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود والعدم اگر انتزاعی اور خیالی ہیں تو بہ نسبت خداوند حقیقی کے خیالی ہیں۔ آپس میں ایک دوسرے کے نسبت خیالی نہیں کہہ سکتے۔ ان موجودات انتزاعیہ میں باعتبار تحقق کے تشکیک ہے اور اسی اعتبار سے ایک طبقہ دوسرے طبقہ کی نسبت اور ایک مرتبہ دوسرے مرتبہ کے لحاظ سے انتزاعی ہو سکتا ہے۔

اس صورت میں وہ دوسرا مرتبہ اس کی نسبت موجود محقق ہوگا جیسے فرض کیجئے سطوح اقتران جسم و عدم جسم سے پیدا ہوتے ہیں یا یوں کہئے اقتران اجسام سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ یہ بھی ایک جسم کا اقتران اس کے عدم کے ساتھ ہے۔ آخر دوسرے جسم پر وہ ہذا جسم صادق آتا ہے۔ بہرحال یہ سطوح جو اقتران مذکور سے پیدا ہوتے ہیں بہ نسبت اجسام کے امور انتزاعی ہیں پھر ان سطوح کو جو اپنے اعدام کے ساتھ اقتران حاصل ہوتا ہے اور خطوط پیدا ہوتے ہیں تو وہ بہ نسبت ان سطوح کے انتزاعی ہیں۔ پھر ان خطوط کے اقتران سے جو نقاط پیدا ہوتے ہیں تو وہ ان خطوط کی نسبت انتزاعی ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس یہاں بھی یہی خیال فرمائیے۔ الحاصل اس میں شک نہیں کہ اول انتزاعیات حقائق ممکنات خارجیہ کو قرار دیجئے۔

جب یہ بات قرار پا چکی کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو یہ بات آپ کی سمجھ میں

تو پھر تصویر سے تری تصویر کا نیچا تھا اور یہ کہنا کہ یہ ایسی ہی شکل ہے یا عمرو کا قابل اعتبار نہ سمجھے۔ بالجملہ شکل
اور ہیولیٰ کی وحدت نوعی کا بیان ہو چکا۔ اب جیسے جزئیات کا انطباق بہت سے تینوں میں ممکن ہے
ویسے ہی انطباق سے ان کی وحدت میں فرق نہیں آتا بلکہ باوجود تعدد وحدت مثلا ہر کثیرہ موجود باقی رہتا
ایسے ہی حدود کا مصداق کہئے بلکہ حدود کا مصداق اور ہیولیٰ مذکورہ۔ اگرچہ کلیات ہیں کہ ہیولیٰ کیوں نہ ہو
حقیقۃ جزئی ہوتے ہیں وجہ اس کی ظاہر ہے۔ مفہومات کلیہ میں ان کے افراد تمیز نہیں ہوتے اور اوصاف
کلیہ میں بہت سے موصوف شریک ہو سکتے ہیں اور مفہومات جزئیہ اور اوصاف شخصیہ میں کوئی شریک
نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے موصوف کو غیر موصوف سے تمیز دیتے ہیں۔ اس باوجود اس تمیز کے پھر
متعدد کثیرہ میں ظہور کر سکتے ہیں۔ چنانچہ آئینوں کی مثال سے واضح ہے۔ سو جب نوبت تمیز بحدود مذکورہ
جزئیت شخصی تو جہاں ذاتیہ سے تمیز حاصل ہوگی جزئیت آپ ہوگی۔ اب دیکھئے کہ حدود
مذکورہ اور ہیولیٰ کلی مسطورہ اگر کلیات کی ہیولیٰ بھی ہوتی ہیں تو ان کلیات کو ان کلیات کے ماسوا
سے تمیز ضروری ہے یا نہیں۔ وہ تمیز جو کلیات میں مشہور ہے وہ ہیولیٰ کلیات کا تکثر نہیں بلکہ معروضات
ہیولیٰ کلی یعنی وجودات وہ عدد کا تکثر ہے یعنی جیسے خط مستدیرہ دائرہ میں بعد تقسیم صادق علی کثیرین
ممکن نہیں۔ ہاں معروض خط مستدیرہ تو سطح داخل ہے۔ اگر مزید ٹکڑوں میں بھی تقسیم کی جائے تو بعد
تقسیم بھی اس کے ٹکڑے سطح ہی رہتے ہیں۔ ایسے ہی ہیولیٰ کلیات اور داخل ہیولیٰ مذکورہ
یعنی وجود محدود کو سمجھئے۔ اول یعنی ہیولیٰ کلی کا کثیرین پر صادق آنا بعد تقسیم ممکن نہیں اور ثانی یعنی وجود
داخل بعد تقسیم بھی کثیرین پر صادق آتا ہے اور جزئیات میں ہیکل اور داخل ہیکل دونوں میں انقسام
ممکن نہیں اس کی ایسی مثال ہے جیسے فرض کیجئے ایک دائرہ کے اندر چھوٹے دائرے بناتے
چلے جاؤ۔ یہاں تک کہ مرکز تک نوبت پہنچ جائے۔ سو مرکز سے برابر کا دائرہ جیسے محیط دوائر
کبیرہ اور دوائر کی طرف منقسم نہیں ہو سکتا ایسے ہی اس کا داخل یعنی مرکز بھی منقسم الی کثیرین نہیں
ہو سکتا۔ بالجملہ ہیولیٰ کلیات کی ہیولیٰ یا جزئیات کی سب جزئی ہیں باقی داخل ہیولیٰ اگر قابل
انقسام ہے تو کلی ہے ورنہ جزئی اور کلی طبعی بھی داخل ہیولیٰ کلیات ہے جو ضمن افراد اپنی ہیولیٰ کل
جزئیہ میں موجود ہے اور جیسے سطوح دوائر میں نقطہ غیر متناہیہ نکل سکتے ہیں ایسے ہی کلیات
طبعیہ میں ہیولیٰ جزئیہ الی غیر النہایہ متصور ہیں۔ اور اگر سطوح دوائر میں نقاط متسلسلہ یا مرکز غیر متناہی
نہیں۔ ہاں بوجہ کثرت قابل شمار نہیں تو کلیات طبعیہ کو بھی ایسا ہی سمجھئے اور اس تقریر سے
یہ بھی واضح ہو گیا کہ اس دائرہ میں دوائر مرکز سے جو بڑھ سکتے جاویں تب بھی دائرہ مذکورہ کے تحقق سے

کچھ تنصیف نہیں۔ جیسے ہی کلیات طبیعیہ کا تحقق بھی ہیولیٰ کل جزئیہ پر موقوف نہیں - غرض کلیات طبیعیہ ضمن افراد و جزئیات میں بالضرور موجود ہیں پر یہ معنی نہیں کہ جزئیات ہی میں منحصر ہیں یا جزئیات پر موقوف ہیں - غرض کلی

طبیعی و مثل ہیولیٰ کل کلیات سے جیسے اس کے حصص جزئیات میں منقسم ہوتے ہیں اور خود ہیولیٰ کل کلیات طبیعیہ باعتبار حصص کے جزئی ہیں - اور باعتبار ظہور کے کلی اپنی مظاہر کثیرہ میں ظاہر ہو سکتی ہے چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور حصص ہیولیٰ کا رستہ ہو تو کا تفصیل و کثیر پر برابر صادق آتی ہے وہ بھی ہیولیٰ کل کلیات طبیعیہ ہیں جیسے چھوٹی تصویر ہو یا بڑی کا اپنے ذی تصویر پر سب برابر منطبق ہیں کیونکہ یہ چھوٹائی بڑائی غور کیجئے تو مظہر کا ہے ظاہر ان جلال سے منزہ ہے بلکہ کوسوں دور ہے گو عقل غلط اندیش بوجہ اختلاط ظاہر و مظہر ان کی جلا اس کے سر و حصر ہے : یعنی ہی ہیولیٰ کل کلیات جیسے کل و حصص پر صادق آتی ہیں جن کو کلیات طبیعیہ کہئے ایسے ہی ان کے حصص پر صادق آتی ہیں خواہ وہ حصص بڑے ہوں یا چھوٹے اس سے زیادہ فہم بھی گئے ہوں گے کہ اطلاق جنس تو جب ہی تک باقی رہتا ہے جب تک سارے حصے فراہم ہوں اور مجموعہ میں سے کچھ کم نہ ہو اور اطلاق جنس ہیولیٰ در صورت اجتماع حصص تھا ایسا ہی بعد تقسیم بھی باقی رہتا ہے - وجہ ان تفرق احوال کی یہ ہے کہ اطلاق کے لئے رجوع مطلق ضرور ہے سو جمعیت میں تو بعد تقسیم نقصان آجاتا ہے جمعیت کامل رہتی ہی نہیں ہاں اس کے احوال باقی رہتے ہیں ان ہیکل میں بعد تقسیم یہ فرق نہیں آتا - جب اس تحقیق سے فراغت پائی تو اب گزارش یہ ہے کہ باطن ہیکل اور ظاہر وجود داخل ہیکل تو حقیقت میں ایک ہی ہیں بلکہ ان ہیکل کو جدا کھا تو رہ جیسے باعتبار انتزاع ممکن ہے یا وجود داخل کے ساتھ تم کچھ یا وجود خارج کے ساتھ متعلق خیال کر دو تینوں صورتوں میں سے دو ایک شی واحد ہے لیکن یہ ہیئت جو ہیکل مذکور کی ہیئت ہے اگر فرض کرو کسی موجود مباین میں ہو تو ظاہر ہے دونوں ہیکلیں مباین ہیں دیگر معلوم ہوتی تھیں۔ لیکن تقریر بالا سے اب فہم کو واضح ہو گیا کہ یہاں بھی وہی اتحاد ہے اس تقریر سے واضح ہو گیا ہو گا کہ تشخص بمعنی ما بہ التشخص ممکنات کے بھی عین ذات متشخص ہے بالجملہ اس صورت میں کسی حقیقت متعدد کو اس ہیکل مذکور کو اگر حیات و لوازم حیات مثل ادراک و محبت وغیرہ میسر آئیں تو لازم ہو اپنی محبت ہوگی بعد میں متعدد صورتیں اور قریب اسباب کی محبت پیدا ہو گی لیکن تحقیق مذکور سے یہ صاف ثابت ہو گیا کہ جیسے در صورت انتزاع اپنی محبت ہے ایسے ہی صورت ثالثہ باقیہ میں بھی اپنی ہی محبت ہے غیر کی محبت نہیں وجہ اس کی وہی ہے کہ ہیولیٰ کل معلوم میں تعدد فی حد ذاتہ نہیں ہوتا اگر ہوتا ہے تو اس کے مظاہر میں ہوتا ہے اور اگر بالفرض کوئی عقل کا پورا ہوتا

دھوپ میں پڑنے اور ہیولیٰ کے تکثر انقسامی کا قائل ہو جانے اور بس تکثر ظہور اور تکثر انطباع کر حسن کا
ذکر اوپر آ چکا ہے۔

جناب ولایت تقسیم انقسامی نہ سے تو جناب کیا نقصان محبت پھر بھی رہے گی۔ وجہ محبت اتحاد ذاتی نہ
سہی قرب صدقی اور اتحاد مصداقی ہی اتنا قرب ہو گا کہ بصورت اولیٰ محبان جمال کا یہ وطیرہ کر لینا اوقات
اشتیاق محبوب یا فراق مطلوب میں جان پر کھیل جاتے ہیں اور ان کے سامنے اپنی جان کو کچھ خیال میں نہیں
لاتے بے کھٹکے موجہ ہو جائے گا اور بصورت ثانیہ غلبہ عرضی کا قائل ہونا پڑے گا۔ لیکن جیسے آب
وغیرہ اشیاء بارد میں حرارت عارضہ کا کبھی یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ برودت ذاتی کا پتہ بھی نہیں لگتا
ایسے ہی لیسا اوقات محبت عارضہ کا جو محبت غیر ہے۔ کبھی دل عشاق پر یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ محبت
ذاتی یعنی اپنی جان کی محبت کا کچھ نشان نہیں ملتا۔ باقی رہی یہ بات کہ محبت جمالی کیا اور حسن و صورت
وانطباق ہیولیٰ وغیرہ کی تحقیقات کیا سو اس کا یہ جواب ہے۔

کہ محبت جمالی اور محبت کمالی دونوں کی علت وہ انطباق باطن ہیکل اور ظاہر جمال و کمال ہے کیونکہ
اہل جمال و کمال قیم وجود ہیکل تو ہوتی ہی نہیں۔ بلکہ موجودات مباینہ ہوتی ہیں اور با ایں ہمہ ان کی محبت
کسی احسان پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ احسان اور التفات کی طلب اگر ہوتی ہے تو بعد محبت ہوتی ہے
اور محبت یا اپنی یا کسی بیگانہ کی ہوگی۔ اور بیگانہ کی محبت بھی یا بالذات ہوگی یا بالعرض ہوگی۔ پھر
بالعرض بھی ہے تو وہ غیر یا مبادی حصول محبوب ہے جیسے احسان میں ہوتا ہے۔ یا فقط اضافت الی المحبوب
باعث محبت غیر ہے جیسے اشیاء مضاف الی المحبوب کی مثل اقارب و دیار و مکان وغیرہ کی محبت
کمالی و جمالی محبت میں ہوتی ہے۔ سو اہل کمال یا جمال کی محبت ظاہر ہے کہ بالعرض تو نہیں احسان تو معلوم
ہو چکا کہ یہاں باعث محبت نہیں رہا۔ اضافت مطلقہ الی المحبوب اس کے لئے کوئی محبوب اصلی
چاہیے جس کی محبت اس کے ترک محبت کی باعث ہو۔ اس صورت میں یا اپنی محبت کہیے سو یہ تو
بے اس بات کے متصور نہیں کہ حقیقت محب اور حقیقت محبوب اصلی دونوں کی حقیقتیں ایک ہوں فقط
یہ تفاوت اضافی اصلی یہ بات کہ یہ ہیکل اس مادہ میں ظاہر ہے۔ یا اس میں محب کی حقیقت وہی تکثر انطباقی
سے باعث تکثر ہو گیا ہے۔ اور یہ تکثر بوجہ اضافت ایسا ہو۔ جیسا ایک شخص کسی کا بیٹا کسی کا باپ ہو
جیسے وہاں شخص واحد باعتبار اضافات کثیرہ اور مضافات کثیرہ کثیر معلوم ہوتا ہے ایسا ہی یہاں
بھی سمجھئے۔ اور اگر اپنی محبت نہیں بلکہ غیر کی محبت ہے تو محب اور محبوب میں اتحاد مصداقی قرابت
مصداقی ضرور ہے۔

لیکن جب یہ بات بخوبی متحقق ہو چکی کہ حقیقت ممکن فقط وہ معروض ہے اطلاقی ہیولیٰ کل عارض وجود ہیں
وجود داخل و خارج دونوں جس سے خارج ہیں۔ اس صورت میں ناچار ہو کر اس کا قائل ہونا پڑے گا
کہ ہیولیٰ کل وجود اور حقائق ممکنہ کو کسی کلی طبعی کا حصہ کہئے وہ کلی طبعی ان دونوں کا معروض ہو اور محب
و محبوب دونوں اس میں مشترک ہوں سو یہ بات بدلائل سابقہ باطل ہے اور نیز بایں خیال باطل ہے
کہ ہیولیٰ کل مذکورہ کا معروض نفس وجود تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ سارے احکام وجود مثل ازلیت و
ابدیت و استغنا وغیرہ جن کا اوپر ذکر آ چکا ہے ہیولیٰ کل کے لئے مسلم ٹھہریں کیونکہ سوائے اطلاق طبعی
تمام احکام کلی مخصص منقسم میں موجود ہوتے ہیں ورنہ اقسام پھر اقسام نہ رہیں مثل فرد القیاس عدم بھی
معروض ہیولیٰ کل نہیں ہو سکتا۔ ورنہ احکام عدمیہ مثل بطلان و استحالہ تحقق وغیرہ لازم آئیں ہو نہ ہو
ہیولیٰ کل کا معروض اور ہیولیٰ کل ہوں۔ اس صورت میں یا سلسلہ اضافت الی غیر النہایہ جائے گا یا کہیں
اختتام پائے گا۔ لاتناہی کا بطلان تو پہلے ہی معلوم ہے باقی اختتام کے بطلان کی وجہ بھی ظاہر ہے کیونکہ
کسی ہیولیٰ کو اگر کسی دوسرے ہیولیٰ کی نسبت معروض یعنی کلی طبعی کہئے گا تو صدق جزئیات کے لئے انقسام
کی ضرورت پڑے گی۔ سو انقسام کا حال پہلے سے معلوم ہو چکا کہ معروض فاصل میں بایں طور نہیں ہو سکتا
کہ بعد تقسیم اقسام میں اپنے مقسم کا وجود بھی باقی رہے غرض ہیولیٰ کل میں اشتراک طبعی ممکن نہیں جو قرابت
صدقی متصور ہو۔

اور اگر بالفرض مان بھی لیجئے تب بھی ہیولیٰ کل کو اگر قرابت صدقی ہو گی تو ہیولیٰ کل ہی کے ساتھ ہو گی
اور کوئی ایک ہیولیٰ دونوں میں مشترک ہو گی اور بالضرور دونوں پر برابر صادق اور منطبق ہو گی۔ کیونکہ
امر مشترک کو صدق علی الکثیرین لازم ہے اور صدق کو انطباق ضروری ہے ورنہ اگر انطباق نہ ہو تو کوئی کلی
نہ ہو جو کسی پر صادق آیا کرے۔ صادق آنے کے معنی نادر فقط یہی انطباق ہے۔ مگر یہ بھی ظاہر
ہے کہ اگر ایک شئی دو چیز پر منطبق ہو گی تو وہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے پر منطبق ہوں گی۔ اس
صورت میں ما بہ الاشتراک اور ما بہ الوحدت جس کو امر ثالث یعنی امر مشترک اور مقسم قرار دیا تھا۔
وہ عین ذات شریکین یعنی ذات قسمین نکلا کیونکہ ما بہ الاشتراک وہ امر قرار دیا تھا جو دونوں پر منطبق
ہو سو وہ ابھی دونوں کی ذات ایک دوسرے پر منطبق نکلی۔ لیکن یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ کسی کی ذات
اس میں اور اس میں مشترک ہو ورنہ کلیۃ الجز اور جزئیۃ الکل لازم آئے جس کو ذات فرض کیا تھا اس کا ذات
نہ ہونا اور سوا اس کے اور بھی قسم کے مفاسد لازم آئیں گے چنانچہ ظاہر ہے اس لئے بالضرور یہی ہو گا کہ
منطبقین میں وحدت ذاتی ہو اور تغائر اضافی۔ الغرض اگر نسبت ہو تو یہ محبوب عین محب ہوتا ہے۔

تب تو قطع کرتا ۔ ورنہ درصورت تکاثر پھر وہی اختلاف احکام کا لازم آئے گا اور وحدت ذاتی کا قائل ہونا پڑے گا ۔ بالجملہ محبت جمالی میں محب و محبوب باہم منطبق ہوتے ہیں بلکہ عین یک دیگر ہو جاتے ہیں ۔

چنانچہ باعتبار متعدد ہ ثابت ہو چکا اور کیوں نہ ہو مصداق جمال یہ ہیأت کل اور حدود فاصلہ ہی ہوتی ہیں ظاہر ہے کہ مادہ بدن انسانی اگر بشخصہ باقی رہے پر یہ ہیأت بدل جائے موڑ توڑ کر یوں ہی ایک گارے کا پنڈا بنالیں تو پھر جمال معدوم ہو جاتا ہے ۔ اور آئینہ میں باوجودیکہ مادہ بدنی ہرگز نہیں جمال بحال خود باقی ہے ۔ علیٰ ہذا القیاس تصویر میں خیال فرمائیے کیونکہ مادہ تصویر کی اگرچہ مادہ ہے پر وہ مادہ نہیں حالانکہ جمال موجود ہے ۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ مصداق جمال فقط ہیأت کل ہی ہے مادہ بدنی کو اس میں کچھ دخل نہیں ۔ اس صورت میں ہیکل محب اور ہیکل محبوب میں انطباق ممکن ہے ۔

رہی کمال کی حقیقت سو وہ اگر دیکھئے تو ایک نوع کی ہیکل ہے ۔ ظاہری نہیں باطنی سہی بلکہ جمال ظاہر اور کمال باطن میں دیکھئے تو ارتباط ظاہریت و مظہریت ہے ۔ کمال ظاہری اور جمال مظہر چہرۂ انسانی کو دیکھئے کہ ایک مجموعۂ اعضاء چند ہے ۔ جملہ اعضا کے معلوم بہ ترتیب و تناسب معلوم ہو کر صورت جمال ہو جاتے ہیں لیکن اعضاء معلومہ میں سے جن کو دیکھئے ایک کمال کا مظہر ہے ۔ آنکھ قوت باصرہ کے لئے ۔ کان قوت سامعہ کے لئے اور کیوں نہ ہو صورت کو غرض یہی مطلوب ہے لیکن ظاہر ہے کہ قوائے مذکورہ وجود میں سب میں وجود مشترک ہے اور وجود اقسام ہیأت کل میں نہیں ورنہ اس کے لئے بھی کوئی وجود چاہئے اس لئے کہ ہیأت کل انہی حدود فاصلہ کے سوا کوئی مقسم حدود چاہئے ۔ سو وجود سے اوپر کوئی مفہوم عام نہیں جس کی تحدید اور تقسیم کی جائے یا وجود ہو گا یا اور کوئی مفہوم وجود سے خالی ہو سو یہ دونوں صورتیں بالبداہت باطل ہیں ۔ بالجملہ وجود اقسام ہیأت کل میں سے نہیں اور تقسیم بے تحدید ممکن نہیں ۔

لیکن پہلے معلوم ہو چکا کہ کلی طبعی کے سب احکام سوا اطلاق کے اقسام میں ہونے چاہئیں ورنہ پھر اس کی قسم ہی کیوں ہوں گی ۔ قسم کو تو قسم جب ہی کہتے ہیں کہ احکام مقسم اس میں موجود ہوں قطرہ میں اگر پانی کے آثار و لوازم مثل سیلان و تبرید و ارواء وغیرہ نہ ہوتے تو اس کو پانی اور پانی کی قسم کوئی نہ کہتا ۔ الغرض یا روا سے وجود من حیث ہو قطع نظر حدود لاحقہ کے سب کے سب یکساں ہیں ہاں باعتبار حدود فاصلہ جو ان کو لاحق ہوتی ہیں اپنے مقسم سے بھی متمیز اور ایک دوسرے

وحدت نوعی ہوگی جیسے سطح جسم وغیرہ میں وحدت نوعی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس عدم مفہوم واحد ہے
اور اس کے لئے اگر کوئی مصداق بھی بوجہ انتزاع ذہنی ہوگا تو وہ بھی نوع واحد ہوگا۔ اس صورت
میں اگر ہیاکل میں انطباق ہوگا تو اس انطباق کو وجود داخل ہیاکل منطبقہ کی طرف اضافت ہوگا
یا نفس ہیاکل کی طرف اضافت ہوگی۔ درصورت اولیٰ منطبق اور منطبق علیہ نوع واحد ہے۔ اور
درصورت ثانیہ ہرچند احتمال تعدد نوعیت ہے لیکن ہم کا یہ نہیں کہتے کہ ہر ہیکل کو ہر ہیکل کے ساتھ
انطباق ہے۔ بلکہ جہاں انطباق ہے وہاں اتحاد نوعی ظاہر ہے۔ مگر جیسے مرایا و مناظر مختلفہ میں شکل
واحد مختلف معلوم ہوتی ہے کسی میں چھوٹی کسی میں بڑی کسی میں ٹیڑھی کسی میں اجلی کسی میں کسی رنگ کی
اور پھر ایک ہی وہ وحدت اصلی بحالہا خود باقی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ہیکل واحد روح میں اور طرح ظہور کرے
اور جسم میں اور طرح تو کیا بعید ہے۔

شبہ: رہا یہ شبہ کہ مصداق روح و جسم وجود معروض ہیاکل ہے تو کیا سبب ہے کہ معروض واحد
عارض واحد اس پر اس قدر تفاوت ہے کہ ایک روح دوسرا جسم ہے اور اگر مصداق روح و جسم نفس ہیاکل
عارضہ کو ہی جو وجود ہیں۔ تب بھی یہی خرابی کیونکہ انطباق اتحاد ہیاکل کو مقتضی ہے اور وجود خود واحد ہے۔

جواب شبہ

سو اس شبہ کا یہ جواب ہے کہ پانی کے وجود کے لئے ایک ہی ہیکل نہیں ہوتی
بلکہ ہیاکل متعددہ متوالیہ اور متبع رہتے ہیں ایسی کوئی گھڑی نہیں کہ کسی ہیکل سے
خالی ہے مگر نوع سافل یکساں مثلاً مجتمع نہیں۔ اور یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ مصداق موجودات قاصرہ
وہ ہیاکل ہی ہیں نفس وجود نہیں اور نہ یہ تمائز مشہود بلحاظ نظر ہیاکل سے نفس وجود میں متصور نہیں اور یہ بھی
ظاہر ہے کہ اجناس و انواع سب موجودات قاصرہ ہی سے ہیں۔ اس لئے یہ ضرور پڑا کہ ایک ایک
جوتی میں ہیاکل متعددہ موجود ہوں اس صورت میں اس کی ایسی مثال ہوگی کہ دائرہ یا مربع و خمس وغیرہ
میں مثلث وغیرہ اشکال معلومہ بنا سکتے جائیں۔ سو ظاہر ہے کہ دائرہ میں اگر مثلث بنے گا تو اور صورت
ہو جائے گی اور مربع بنے گا تو اور جلوہ نمایاں ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس مربع میں اگر شکل مثلث بنے
گی تو اور ہیئت پیدا ہوگی اور اگر دوسرا مربع بنایا جائے گا تو اور ہیئت ظاہر ہوگی۔ سو اگر ایک
مقدار کا مثلاً ایک مربع ایک دائرہ میں بنایا جائے اور اسی مقدار کا مربع کسی دوسرے بڑے
مربع میں بنایا جائے تو دونوں جگہ گو ایک مربع ہے۔ مگر چونکہ اس کے ساتھ ایک جگہ ایک
ہیکل ہے اور دوسری جگہ دوسری ہیکل تو حاصل جمع بلکہ حاصل ضرب دونوں کا جدا جدا ہو گیا
سو اسی طرح روح اور جسم میں بھی خیال فرمائیے۔ اتنی ایک ہیکل کے اعتبار سے انطباق متصور

ہے۔ جیسا کل شیاء کے ساتھ مواضع مختلفہ میں مجتمع ہوئے دو جگہ ہیں اس کے ساتھ اور جیسا کل
ہے اور جسم میں اور حاصل ضرب دونوں کا متباین ہے جس کے باعث اس قدر اختلاف معلوم ہوتا
ہے۔ مردمان ظاہر بین حاصل ضرب کو حاصل مضروب سے منطبق کرنا چاہتے ہیں۔ اس لئے یہ استبعاد پیدا
ہوتا ہے کہ روح کہاں جسم کہاں ایسے تفاوت پر انطباق کے کیا معنی یہ باتیں تو اتحاد ذاتی کو مقتضی ہیں۔ اگر
منطبقین کو مختلف جدا جدا ذکر کر کے تطبیق دیں تو یہ خرابی پیش نہ آتے۔

اس تقریر کے بعد خلق اللہ آدم علیٰ صورتہ کے معنی بہ نسبت سابق اور واضح
ہو گئے۔ جب شبہ مرقومہ بالا مندفع ہو گیا تو لازم یوں ہے کہ ایک اور شبہ کا بھی جواب دیا
جائے۔

شبہ وہ یہ ہے کہ خدا کے محبت جب انطباق پر مبنی ہوئی تو کیا وجہ ہے کہ ایک عاشق ہوتا ہے
تو دوسرا معشوق۔ یہ فرق تو جس کے سامنے فرق زمین و آسمان بھی گرد ہے اس بات
کو مقتضی ہے کہ اتحاد ذاتی درکنار اتحاد جنسی بھی نہ ہو۔ اور وہ اتحاد جس پر بنائے محبت ہے۔ چنانچہ
انطباق مذکورہ سے ظاہر ہے اس بات کا تو احتمال ہے کہ عاشق و معشوق میں اتحاد ذاتی بلکہ اتحاد شخصی ہو
کیونکہ اتحاد جیسا کل منطبقہ اوپر ثابت ہو چکا ہے۔ اس صورت میں لازم ہے کہ مسائل الوجود دونوں
کا ایک حال ہو۔ یہ فرق التجا و استغنا اور یہ تفاوت ناز و نیاز یعنی یک دیگر نہ ہو۔ جب تقریر
شبہ معلوم مرقوم ہو چکی تو اب اس کے جواب کی طرف بھی توجہ لازم ہے۔ اس لئے ناظرین اوراق کی خدمت
میں یہ گذارش ہے۔

جواب کہ فرق ظاہر و باطن جیسا کل اور عدد مذکورہ کچھ تحقیق مخفی نہیں جو بیان کیجئے کون
نہیں جانتا کہ ایک کو مضروب ایک کو منقول کہتے ہیں علیٰ ہذا القیاس یہ بات بھی واضح ہے
کہ عدد و فاصلہ کو اپنے در خلاف کی طرف میلان اور مقادیر جات سے ایک قسم کا انحراف ہوتا ہے دائرہ
کو دیکھئے کہ سطح داخل پر کو بگڑا پڑتا ہے اور شکل مسطح داخل کو دیکھو کہ اس سے کیسا پھرا ہوا ہے اور اس
کے محدب کو دیکھو کہ اس سے کیسا مڑا ہوا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس رخ سطح خارجی کو دیکھو کہ جو رخ اس کی طرف
متوجہ ہے اور رخ دائرہ کو دیکھئے کہ اس کی طرف ہرگز توجہ نہیں سوا ایسے ہی جیسا کل کو سمجھئے چنانچہ
کسی قدر اس کی طرف اشارہ پہلے بھی گذر چکا ہے۔

الغرض فرق نیاز و بے نیازی اور تفاوت ناز و نیاز سے اتحاد حقیقت باطل نہیں ہوتا۔ جمال ظاہر
میں تو بیکجا نسبت ظاہر مشہود ہوتی ہے اور وقت مشاہدہ ایک قسم کا علم ہے معمول جمال مشہود کا علم

میں معلوم ہے۔ غرض یا لیشبہ ضرور ہے تو لاجرم صورت ثانی کو ایک نوع کا دخول مدرک کا لازم ہی حاصل
ہوگا۔ سو اگر مابہ الادراک خود ذات مدرک اُنکی روح ہے تب تو مطلب ظاہر ہے ورنہ لاجرم کوئی صفت
ذاتی اور قوت اصلی ہوگی کیونکہ علم و ادراک سے مراد انکشاف ہے اور ظاہر ہے کہ تمام معلومات بذات
خود منکشف نہیں اور بعض اشیاء اگر بذات خود منکشف بھی ہوں تو کیا ہے ہمارے تمہارے لئے بھی تو
کوئی مبدا انکشاف چاہئے۔ الغرض کہ آفتاب کی روشنی کا محتاج ہے۔ سو بعینہ عالم و معلوم میں معلوم
مفعول ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مفعول ہمیشہ معروض اس صفت کا ہوتا ہے جو فاعل کی طرف سے آتی
ہے۔ سو وہ صفت اگر فاعل میں بھی عرضی ہو تو اس کو فاعل کہنا ہی غلط ہے کیونکہ فاعل وہ ہوتا ہے جس
کے ساتھ کوئی صفت قائم ہو اور صفات عرضیہ معروض کے ساتھ قائم نہیں ہوتیں بلکہ معروض پر واقع
ہوتی ہیں۔ قیام سے تو اس جگہ یہ مراد ہے کہ جیسے شہتیر قائمہ کی بیخ زمین میں ہوتی ہے اور تمام بوجھ بار
ان کا اس پر ہوتا ہے اسی طرح صفات قائمہ بھی اپنے موصوفات سے خارج ہوئی ہوں اور ان کی
جڑ ذوات موصوفات میں ہو اور ان کے تمام آثار و لوازم ان کی طرف راجع ہوں۔ سو یہ بات بجز موصوف
بالذات کے اور کسی میں متصور نہیں۔ بالجملہ موصوف بالعرض کے لئے کوئی موصوف بالذات ضرور ہے سو وہی
فاعل ہے۔ اس صورت میں معلوم میں اگر صفت انکشاف بالعرض آئی ہے چنانچہ اس کا مفعول ہونا بھی اس
بات کا گواہ ہے تو لاجرم عالم میں جو اس باب میں فاعل ہے وہ انکشاف ذاتی ہوگا جیسے شعاع آفتاب کے
ساتھ قائم ہے ایک نور میں کہ دربارۂ انکشاف مثل مبدا انکشاف کہیے اس کے ساتھ قائم ہوگا۔ اور
موافق تحریر بالا بالضرور اس کی جڑ ذات عالم میں مرکوز ہوگی۔ اور لاجرم ایک نوع کا دخول ذات عالم
میں اس کو حاصل ہوگا۔ اس تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ مبدا انکشاف اس صفت کو کہنا چاہئے
گو بوجہ لا مشاحۃ فی الاصطلاح چاہو صورت کو مبدا انکشاف کہو جو حقیقت میں معلوم ہے چاہو
کیفیت انجلائیہ کو جو لواحق علم میں سے ہو مگر جب اصطلاح میں کچھ مخالفت نہیں تو ہم بھی دربارۂ اصطلاح
مذکور بوجہ توافق معنی اصلی بعد جستجو اولیٰ ٹال دیں گے اس لئے عرض ہے کہ ہمارے کلام میں جب کہیں
یہ لفظ بلا الحاق آئے تو صفت مذکورہ مراد ہوگی اور کبھی اس کو وجود ظلی اور وجود ذہنی سے تعبیر کریں گے
اور وجہ اس تسمیہ کی اس مضمون اور صفحات آئندہ سے واضح ہو جائے گی۔ بالجملہ معلوم میں کا دخول با
مبدا الادراک والانکشاف میں لاجرم مسلم ہے۔ ذات عالم میں بعد جستجو اولیٰ داخل ہوگا کیونکہ داخل کے
داخل کو دخول فی المدخول الاول لازم ہے اور یوں تسلیم نہیں کرتے تو ہم بھی پھر ان شاء اللہ تسلیم کرا دیں گے
سنیئے ۔

عروض کے لئے ضرور ہے کہ صفت عارضہ معروض کو لاحق ہو سو اگر ما بہ الانکشاف ہیاکل ممکنات کو لاحق ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں۔ یا ما بہ الانکشاف داخل ہیاکل ہو یا خارج ہیاکل ہو یا داخل کل ہو خارج کچھ ہو اور کچھ دو صورتوں میں تو دخول ہیاکل ظاہر ہے۔ باقی شکل اول کا اگر مطلقاً ہم انکار نہیں کرتے تو اقرار بھی نہیں کرتے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ موجودات خارجیہ میں وجود داخل ہیاکل ہوتا ہے۔ اور معدومات خارجیہ میں خارج ہیاکل ہوتا ہے اور داخل ان کا جس کو ثبوت کہئے خالی ہوتا ہے اسی وجہ سے اول کو موجود اور ثانی کو معدوم کہتے ہیں۔ سو علم موجودات میں تو دخول مبداء انکشاف جو ایک وجود خاص ہے متصور ہی نہیں ورنہ اجتماع المثلین لازم آ جائے۔ اس صورت میں تو بالضرور وجود ظلی یعنی مبداء انکشاف بجانب خارج لاحق ہوگا۔ اور بوجہ دخول داخل وجود ظلی یعنی مبداء انکشاف میں ہیکل مذکور پیدا ہوگی ـــــ اور حقیقت میں اگر غور کیجئے تو معلوم مطلق یعنی علم کا مفعول مطلق وہی ہیئت ہے جو باطن مبداء انکشاف میں پیدا ہوتی ہے۔ باقی موجود خارجی وہ مفعول بہ ہے جس کی وجہ سے صفت انکشافی یعنی مبداء انکشاف واقع ہوئی ہے اور وجہ اس تسمیہ کی مطلوب ہے تو اول سنئے۔

کہ با مفعول بہ ہے استعانت کے لئے ہے اور بہ کی ضمیر الف لام کی طرف راجع ہے جس سے مراد خود مفعول بہ ہے اور لفظ مفعول کی ضمیر اس ہیئت کی طرف راجع ہے جو باطن صفت واقع میں پیدا ہوتی ہے یعنی جس کو مفعول مطلق کہئے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اس بات کے کہنے کی کچھ حاجت ہی نہیں۔ کہ مفعول فعل کی نسبت اس کو کہنا چاہیئے جس کو بنائیں اور ظاہر ہے کہ بالفعل اگر کچھ بنایا جاتا ہے تو وہ ہیئت ہی بنائی جاتی ہے جو باطن صفت واقع میں پیدا ہوتی ہے مفعول بہ نہیں بنایا جاتا وہ پہلے سے ہونا چاہیئے چنانچہ ظاہر ہے۔ ہاں وہ اس ہیئت کے پیدا ہونے اور اس کے بنانے کا البتہ آلہ اور ساتھی ہوتا ہے جس سبب سے باء استعانت کا لاحق کرنا اور مفعول کو بہ کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہوا اور اسی پر اور قیود کو جو مفعول لہ اور مفعول فیہ اور مفعول معہ میں ہوتی ہیں قیاس کر سکتے ہیں لیجئے اور مفعول مطلق کے اطلاق کی وجہ کو دریافت کیجئے۔

بالجملہ علم موجودات خارجیہ میں تو باین وجہ کہ باطن ہیاکل وجود خارجی سے بھرا ہوا ہوتا ہے دخول وجود ذہنی یعنی مبدأ انکشاف متصور ہی نہیں ورنہ اجتماع المثلین لازم آئے کیونکہ ہیاکل عارضہ ہر شئے میں باعتبار نفس وجود سب برابر ہیں۔ اور یہ بات خود ظاہر ہے کہ مبدأ انکشاف اقسام وجود میں سے ہے اقسام عدم میں سے نہیں اور سوا وجود و عدم کے اور کوئی مقسم نہیں۔ ہاں یہ کہئے کہ اجتماع المثلین کے یہ معنی ہیں کہ محل واحد اور موطن واحد میں ایک موطن اور ایک محل کی دو چیزیں

جمع نہیں ہو سکتیں۔ مثلاً موطن جواہر میں دو جوہر اور موطن و محل عوارض میں دو عرض ایک قسم کے جیسے
سواد و بیاض مجتمع نہیں ہو سکتے۔ نہ یہ کہ عرض و جوہر بھی مجتمع نہیں ہو سکتے ورنہ سینکڑوں عوارض کا اجتماع
جواہر کے موطن میں مشہور ہے جیسے سواد و بیاض ہی موطن جسم میں موجود ہے۔ بعض اجسام میں اوپر سے
نیچے تک ایک ہی رنگ ہوتا ہے۔ سو اگر علم بھی وجود کے لئے عرضی ہو اور بظاہر یہی بھی معلوم ہوتا ہے
کیونکہ علم بے وجود متصور نہیں تو اس صورت میں نفوذ اور دخول فی المعلوم میں کیا حرج ہے مگر اس کا جواب
قطع نظر اس کے کہ اکثر اشیاء کا معلوم نہ ہونا عدم نفوذ علم کا شاہد ہے یہ ہے کہ سکنا علم عوارض وجود
میں سے ہے۔ مگر عالم کے حق میں لازم ذات اور ملزوم کے حق میں بالعرض سو اگر ذات عالم معلوم بنے
تب تو نفوذ عالم بایں وجہ ممتنع ہے کیونکہ لازم ذات ملزوم میں مکنون و مستور ہوتی ہے بلکہ بوجہ اتحاد
عین کنہ ملزوم ہوتی ہے ورنہ لزوم ذاتی منقلب بالعاصت عرضی ہو جائے گا۔ پھر اگر نفوذ ہو تو وہی
اجتماع مذکور لازم آئے اور غیر عالم معلوم بنے یعنی جس کی ذات کو مبدأ انکشاف مذکور لازم نہ ہو تو قطع نظر
اس کے کہ در صورتیکہ علم لوازم ذات وجود میں سے ہو گا۔ چنانچہ ظاہر ہے یہ بات ممکن ہی نہیں کہ کوئی
موجود قابل علم نہ ہو اور اس کی ذات کو مبدأ انکشاف لازم نہ ہو۔ لاریب عالم و غیر عالم یعنی مذکور میں
نسبت منع الجمع ہوگی اور وجہ اس کی علم اور عدم علم ہوگا۔ سو اس صورت میں اگر اجتماع المثلین نہ ہوگا
تو اس صورت نفوذ اجتماع الضدین ہوگا۔ بہرحال دخول متصور نہیں ہاں اگر باعتبار ہیاکل قابلی ہو جیسا محسوسات
میں ہوتا ہے تو لاجرم وجود علمی داخل ہیاکل ہوگا۔

اس تقریر سے صاف روشن ہو گیا کہ موجودات خارجیہ معدومات ذہنیہ ہیں اور معدومات
خارجیہ موجودات ذہنیہ ہیں اور اس سے یہ عقدہ بھی حل ہو گیا کہ اعتبارات کا گو خارج میں وجود
نہیں ہوتا ذہن میں ہوتا ہے اور یہ شبہ بھی مرتفع ہو گیا کہ عدم اور معدومات کے لئے کوئی نہیں ورنہ
عدم اور معدومات بھی کیوں کہلاتے علی ہذا القیاس کی وجہ نہیں ورنہ کیا لازم آئے کیونکہ وجود امر عرضی
ہوتا ہے سو عارض کے لئے معروض اول چاہئے۔ پھر عدم اور معدومات کے علم کی کیا صورت ہے
یا بالجملہ علم موجودات اور علم معدومات میں فقط فرق ظہور داخل و خارج کا ہے۔ ورنہ معلوم دونوں
صورتوں میں وہ ہیاکل ہی ہیں بلکہ معلوم جہاں کہیں ہوتی ہیں یہ ہیاکل ہی ہوتی ہیں۔ نفس وجود و نفس
عدم معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہاں صورت دخول مطلق علمی کی صورت نہیں چنانچہ ظاہر ہے۔ واللہ اعلم
بحقیقۃ الاشیاء۔ تو اس سے ظاہر ہو گیا کہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبدأ انکشاف کا علم اور وجود و عدم
کا علم اور جناب باری جل مجدہ کا علم بالکنہ متصور نہیں اور یہ دعویٰ جیسا کہ علم نفس مگر بہ نسبت علم بالکنہ

ہے۔ چنانچہ مقتضا کے دعوی اتحاد عالم و علم و معلوم یہی ہے غلط ہے قطع نظر اس سے دعوی
مذکور یوں بھی غلط ہے کہ علم کے تینوں سامان یعنی عالم اور مبداء انکشاف اور معلوم موجود توجہ
کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ توجہ کے یہی تو معنی ہیں جس طرف منہ نہ تھا اس طرف کر لیا سو یہاں بوجہ اتحاد
قیومیت کا احتمال ہی نہیں جو توجہ کی حاجت ہو اس صورت میں لازم یوں تھا کہ علم اور علم العلم ہمیشہ ہوا
کرتا پھر کیا وجہ ہے کہ علم نفس کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا علیٰ ہذا القیاس علم العلم کے تینوں سامان موجود
پھر کیا باعث کہ علم العلم کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا یا یوں کہو علم کو اضافت لازم ہے اور تقابل تضائف
میں متقابلین کا متغائر ہونا ضرور ہے علیٰ ہذا القیاس توجہ کو بھی اضافت لازم ہے یہ بھی اگر متحقق ہوگی تو
وہیں ہوگی جہاں تغائر ہوگا پھر علم النفس کے گرد و پیش کا یہ عذر کرنا کہ توجہ کبھی ہوتی ہے کبھی
نہیں ہوتی یا علم تو ہوتا ہے پر علم العلم نہیں ہوتا انہیں کا کام ہے جو سر و اقدام میں تمیز نہیں کرتے۔

بالجملہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبدا انکشاف کا علم اور جناب باری کا علم اور وجود و علم کا علم بالکنہ
ممکن نہیں اشیاء مذکورہ کا علم بدیہی ہو یا نظری اگر ہے تو بالوجہ ہے اور کسی درجہ میں علم بالکنہ
ممکن ہے تو بوجہ انقباض مبدا انکشاف اپنا یا اپنے مبدا انکشاف کا علم ممکن ہے چنانچہ آگے
ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا۔ اس نفس ہیولی کا علم بالکنہ حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ باطن وجود علمی
حدوث ہیولی میں منحصر ہے اور بوجہ تشخص واحد و وحدت ذاتی ہیولی جس کی بحث اوپر مذکور ہو چکی۔
خود ظاہر ہے کہ اشتراک ہیولی کے باعث جو باطن وجود علمی میں ہوتا ہے کہ ہیولی نہیں
بدلتی اور اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ حصول الاشیاء بانفسہا ہے اور جس کسی نے حصول الاشیاء
باشباحہا کا دعوی کیا ہے اگر چہ بعد لحاظ وحدت ماہیت ہیولی غلط ہے مگر بایں نظر کہ ہیکل واحد وقت
قیام بالشیئین دو ہیکلیں معلوم ہوتی ہیں تو ہیکل قائم بالوجود الخارجی اس صورت میں اور ہوگی اور ہیکل قائم
بالوجود العلمی اور سراسر غلط بھی نہیں کیا اور کسی نے معلوم کو شی من حیث ہو اور علم کو شی من حیث القیام قرار
دیا ہے اس کی نظر انہیں دو ہیکلوں کی طرف ہے جو بعد لحاظ قیام ہیکل بالوجود الخارجی اور قیام ہیکل
بالوجود العلمی پیدا ہو گئے ہیں۔

بالجملہ علم موجودات میں وجود علمی داخل ہیولی کل نہیں ہوتا بلکہ ہیکل منسوب خارج ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے
کہ جہاں موجودات خارجیہ میں ... ہے سو بعد قبول صورت جمالی اگر باطن وجود علمی میں وہ صورت
منقش ہوگی تو وہ جمال سے خالی نہیں یا ہیکل عالم اور صورت جمالی یا دونوں باہم منطبق ہوں یا ملا جلا
اگر انطباق ہوگا اور دونوں ہیکلوں کے حدود باہم ایسے منطبق ایک دوسرے کے ہوں جیسے دو خط

متشابہ چھوٹے بڑے ایک دوسرے کے اندر ہوں اور ان کے مرکز برابر ہوں اور مرایا دیدہ بالائی نظیر کے مقابل واقع ہو تو لامحالہ محبت پیدا ہوگی۔ مگر اول تو بایں وجہ کہ ہیکل عالم کو ہیکل جمال کی طرف میلان ہے اور وہ اس سے ایک نوع سے گریزاں ہے عالم کی جانب نیاز اور معلوم کی جانب بے نیازی اگر پیدا ہو تو مناسب بھی پیدا ہی ہے دوسرے باطن عالم کی کیفیت صاحب جمال کو منکشف نہیں جو اس طرف سے کچھ محبت پیدا ہو اور نیاز لازم آئے۔ ہاں اگر عدم کی صورت جمالی ہوتی وہ اضافی نہ ہوتی تو البتہ احتمال اس کا تھا کہ جمال باطن محبت ___ وصورت ___ اور نیاز و تھا اور اگر کسی کو یہ شبہ پیش آئے کہ ظاہر تقریر صاحب رسالہ اس جانب مشیر ہے کہ مبداء انکشاف معلومات پر اسی طرح واقع ہوتا ہے جس طرح نور آفتاب اجسام منورہ پر جس سے ایک نوع کا انبساط اور حرکت بجانب مبداء انکشاف معلوم ہوتا ہے نہ یہ کہ مبداء انکشاف مثل آئینہ ہے اور صور معلومات اس میں متوارد ہوتی ہیں سو اس صورت میں ممکن ہے کہ مبداء انکشاف جانب مصدر اصلی عالم کی طرف مثل نور آفتاب تنگ ہو اور بجانب وقوع اصلی معلومات کی طرف سے وسیع ہو اور ہیکل مصدر ہیکل عالم سے بڑی اور پھر ہیکل عالم اس کا جو دخول محکی متصور ہے تو وہ دخول عالم کی طرف سے ہو نہ معلوم کی طرف سے پھر اس صورت میں محبت عالم ہو کہ نہ ہو پر معاملہ ناز و نیاز برعکس ہونا چاہیے تو اس کا جواب یہ ہے۔

کہ مخروط ناقص متوازی الطرفین کو اگر سطح مستوی پر راس کی جانب سے کھڑا کیا جائے تو قاعدہ گو بہ نسبت راس وسیع ہے پر اس کا سارا بوجھ اسی راس ہی پر ہوگا۔ راس کا بوجھ قاعدہ پر نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہی ہے کہ میلان اجسام بجانب مرکز عالم ہے نہ بجانب اعلیٰ جو قصہ برعکس ہو پھر بایں وجہ کہ مخروط مذکور راس سے لے کر قاعدہ تک ایک جسم متصل واحد بالشخص ہے تو قاعدے سے لے کر راس تک سارے مخروط کا بوجھ اسی قدر زمین پر ہوگا۔ جس کو دائرہ راس محیط ہے اگرچہ قاعدے کے محاذات میں اس سے زیادہ زمین واقع ہے۔ وجہ اس کی نقطویت ہے کہ اس صورت میں قاعدہ سے لے کر نیچے تک ساری مخروط کی توجہ بوجہ قیام باطن راس کی طرف ہے اگر مخروط مذکور قاعدہ پر کھڑا ہوتا تو معاملہ بالعکس ہو جاتا سو ایسے ہی مبداء انکشاف کو خیال فرمائیے کہ وہ اسی قدر وجود کے ساتھ قائم ہے جس کو ہیکل عالم محیط ہے چنانچہ اس کا علم ہونا اور اس کا عالم ہونا ہی اس پر دلالت کرتا ہے جانب وقوع مبداء انکشاف کا رجوع اگرچہ بہ نسبت جانب مصدر وسیع ہے کیوں نہ ہو باطن ہیکل عالم کی طرف ہوگا اور اس جانب کے تمام احکام اسی طرف رجوع کر لیا گے اس طرف کے احکام

اس کی صورت وجود خارجی کریں گے جو ہیکل عالم کو ہیکل معلوم ہیں وہ محض کہی جا سکے۔ الغرض باوجود اتساع و وسعت جانبین و تروج جانب محدود نہیں ان کو محیط ہو گی اور ترکیب و سیلان دونوں ہر دو اور انحرافات بطور مسطور متحقق ہوں گے واللہ اعلم۔

باقی قبل وجود خارجی یا بعد لحوق عدم لاحق اگر صورت جمالی کا خیال کیجئے تو گو اس صورت میں وہ موجودات خارجیہ میں سے نہیں پر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جیسا کل بذات خود معروض صغر و کبر کی نہیں چنانچہ اوپر اس کی تحقیق گزر چکی ہے اور کیوں کر ہو جیسا کل بذات خود اگرچہ کمیات ہی کی کیوں نہ ہوں سب اس کے کہ پھر ان کمیات ہی سے پیدا ہوئی ہوں اقسام کیف میں سے ہیں چنانچہ ظاہر ہے اور بہر وجود ظلی میں یہ وسعت ہے کہ کسی مقدار سے انکار نہیں۔ چنانچہ ہر کسی کا وجدان اس کا شاہد ہے اس صورت میں اگر تفاوت خیال صورت وجود ظلی میں کوئی صورت جمالی قبل وجود خارجی یا بعد لحوق عدم آ سکے گی تب تو وہ صورت اگر ایک پارہ وجود ظلی سے خارج ہے باقی میں داخل ہے اور یہ بعینہ ایسی صورت ہو گی جیسے ایک دائرہ یا کوئی اور تشکل مثلاً کسی سطح کلاں میں بنائی جا سکے تو ایک ٹکڑا اس سطح کا داخل شکل اور ایک خارج شکل ہو گا۔ بہر حال دخول و انطباق اس صورت میں بھی متصور ہے۔

جب یہ تقریر تمام شد تمام یہاں تک پہنچ چکی اور شبہات وارده بحمد اللہ مندفع ہو گئے اور یہ بات بخوبی متحقق ہو گئی کہ محبت کمالی اور جمالی میں سرمایہ محبت انطباق ہے اور انطباق کو اتحاد در محبت بقدر انطباق لازم ہے جیسے تفاوت انطباق سے تفاوت محبت لازم ہے۔ تو اب لازم یوں ہے کہ محبت نسبی کا بھی کچھ حال بیان کیا جائے جس سے ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے۔

کہ نسب کی دو قسمیں ہیں۔ قسم اول روحانی، قسم دوم جسمانی۔ نسب جسمانی میں تو ذی نسب کے ساتھ محبت بالعرض ہوتی ہے خواہ اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو خواہ عرضی۔ ہاں اگر اپنے جسم کی محبت عرضی ہو گی تو وہاں یہ تقریر ہو گی کہ محبت احوال روحانی میں سے ہے اور جسم ایک مرکب روح ہے اس سے بوجہ منافع چند در چند روح کو محبت ہو جاتی ہے اس صورت میں یہ محبت از قسم محبت احسانی ہو گی۔ ہاں یہ ہے کہ محبت احسانی کی بنا منافع پر ہوتی ہے اور جب محسن کی خود محبت عرضی ہے تو ذی نسب تو اور بھی غیر ہیں۔ ان کو اگر علاقہ انتساب ہے تو ان کے جسم سے علاقہ انتساب ہے اس کی روح سے علاقہ انتساب نہیں ان کی محبت تو جرم بالعرض ہو گی اور اگر روح کو اپنے جسم سے محبت ذاتی ہے تو یاں یہ تقریر ہو گی کہ ظاہر روح کو باطن بدن سے ایک نوع کا انطباق ہے چنانچہ بقدر اعضاء معلوم جسم روح

یہ مشکلات اور قواعدِ معلومہ کا ہونا اس بات کا شاہد ہے اور یہ بات ایک ثابت ہو گئی ہے کہ روح
انسانی جو محبت ہوتی ہے وہ اپنی ہی محبت ہوتی ہے۔ بہر حال روح کو اپنے جسم کی محبت ذاتی
ہے یا عرضی پھر ذی نسب کی محبت بہر طور عرضی ہے۔ اس میں آباء و اولاد کے آپس کی محبت تو بے
واسطہ ہے چونکہ آباء و امہات حسب اصطلاح سابق معدن ہیں تو اولاد کو معدنیات سمجھنا چاہئے
اور اخوان و اخوات کو شریک المعدن اور قریب المعدن کہئے۔ قرابت معدنی اور شراکت معدنی باعث
محبت فیما بین ہوتی ہے۔ مگر چونکہ معدنیات خارج من المعدن ہوتے ہیں چنانچہ ظاہر ہے
اور خروج کو ایک نوع کی گریز لازم ہے تو اولاد کو ماں باپ سے اگر بہ نسبت ماں باپ کی محبت
کے محبت کم ہو تو اس کمی کے باعث ایک قسم کی بے نیازی ہو۔ چنانچہ بالبداہۃ مشہود ہے تو بیّن
ہے مگر اخوان و اخوات میں کوئی وجہ ترجیح نہیں۔ ہاں اگر کوئی دوسری محبت محبت نسبی کے ساتھ ایک
جانب منضم ہو جائے اور اس سبب سے دونوں کی محبت میں تفاوت نمایاں ہو تو ہو سکتا ہے اور نسب
روحانی میں جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔ واسطہ فی العروض روحانی معدن اور ہیاکل روحانیہ معدنیات
اور ہیاکل روحانیہ آپس میں ایک دوسرے کی نسبت اخوان و اخوات مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہیاکل
مذکورہ کو دونوں طرف سے محیط ہے تو لاجرم ایک نوع کا میلان اور ایک طرح کی گریز ہوگی اپنے
داخل کی طرف رجحان اور میلان ہوگا اور خارج کی طرف سے گریز بلکہ خارج کو اس کی طرف میلان ہوگا
سو خارج کے میلان کی طرف ہیاکل روحانیہ کی جانب اور ہیاکل روحانیہ کی گریز کی طرف اس کی
جانب سے جو فیما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور امت مرحومہ بوجہ نسب روحانی ہونا چاہئے شاید
اس حدیث میں اشارہ ہو اور نیز آیت:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ
عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ

بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی میلان کی طرف جو امت مرحومہ کی طرف تھا دلالت کرتی ہے اور
ہمارا یہ انحراف اور یہ گریز جو ظاہر ہے اس بے نیازی پر دلالت کرتا ہے جو مقتضاء انحراف اصل مذکور
ہے اور نیز آیۃ

إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا

اگر فہم ہو تو اس پر دال ہے۔ باقی میلان ہیاکل بجانب واسطہ فی العروض جو داخل کی طرف سے مائل
ہے وہ اس کے اثبات پر ہمارا منصب اصلی موقوف ہے۔ آیۃ اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ

میں مِنْ اَنْفُسِہِمْ میں مندرج ہے کیونکہ صیغہ اَحب تو بالاتفاق افعل التفضیل بمعنی مفعول ہے
باقی رہا "اَولیٰ" وہ اگر بمعنی احب ہے تب تو مطلب ظاہر ہے اور اگر اس سے اقرب مراد ہے
تو قرابت مسطورہ حاصل ہوگئی۔ اور قرابت مذکورہ بشرط ادراک علت محبت ہے۔ چنانچہ
اوپر مذکور ہو چکا۔ سو ادراک کا ہونا بوجہ حیات اور اندراج تو مخفی ہی نہیں علیٰ ہذا القیاس علت محبت کا اندراج
بھی ظاہر ہے اور علت سے معلول متخلف نہیں ہو سکتی تو لازم ہے کہ ہر صاحب عارضہ کو واسطہ
فی العروض کے ساتھ علاقہ محبت ہوگا۔

مگر ہاں یہ شبہ باقی رہا کہ محبت تو مسلم پر ابوّت کی کیا وجہ، رسول کو واسطہ فی العروض ہونا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کا کہاں سے نکل آیا سو اس کا جواب یہ ہے اور

جواب مگر اولیٰ کے صلہ میں اس آیت میں لفظ مِنْ اَنْفُسِہِمْ واقع ہے اور مِنْ
اَنْفُسِہِمْ کی ضمیر مومنین کی طرف راجع ہے تو اب یہ معنی ہوئے کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مومنین کی نسبت ان کی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں۔ مگر اس قدر
قرب کو قریب کر اپنے مضاف الیہ کے ساتھ ان کی ذات سے بھی زیادہ قرب حاصل ہو۔
اشیاء مباینہ فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تباین کہاں، تباین کم سے کم بعد اور
استقلال کو مقتضی ہے اور قربت مذکورہ اتصال و انضمام سے زیادہ کا خواستگار علیٰ ہذا القیاس
ملزوم و معروض سے عوارض مفارقہ اور لوازم وجود کو نسبت بھی اس قدر قربت کی امید نہیں کیونکہ
عوارض مفارقہ وجود میں اپنے معروض سے مستغنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ تحقیقات گذشتہ اس پر شاہد
ہیں اور مستغنی الوجود کو اتصال و انضمام بھی باقتضاء امر ثالث ہوتا ہے چہ جائیکہ یہ قرب جس میں
مباینت اور انفصال ذہنی کی گنجائش نہیں اور لوازم وجود حسب بیان سابق من جملہ صفات عرضیہ
ہوتے ہیں اور صفات مفارقہ اور لوازم وجود میں باعتبار عرضیت کچھ فرق نہیں ہوتا۔ اس لئے
ان سے بھی یہ امید رکھنی اپنی نادانی ہے اور جب عوارضات و معروضات بایں طور اقرب الی الملزوم
والعارض نہیں تو ملزوم اور معروض تو کیا ہے کہ بطور مذکور اقرب الی ذوات اللوازم والعوارض
ہو سکیں گے کیونکہ ملزوم و معروض کو لازم و عوارض کی طرف افتقار فی الوجود نہیں تھا تو افتقار
فی التشخص تو تھا اور یہاں یہ بھی نہیں ہاں لازم ماہیت اور اوصاف انتزاعیہ مِنْ اَنْفُسِہِمْ
واقع ہے اور مِنْ اَنْفُسِہِمْ کی ضمیر مومنین کی طرف راجع ہے تو یہ معنی ہوئے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم مومنین کی نسبت ان کی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں۔ مگر اس قدر قرب

کہ قریب کو اپنے صفاتِ الٰہیہ کے ساتھ اُس کی ذات سے بھی زیادہ قریب ہو اِس بنا پر مباحث لذا وجود
کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تباین کہاں تباین کم سے کم تمیز و مغایرت کو مقتضی ہے اور اقربیت
مذکورہ معیت و تلاشی سے بھی زیادہ کی خواستگار ہے جس کو احتیاج الی الاقرب فی التحقق و
التشخص دونوں لازم ہیں۔ چنانچہ ان شاء اللہ بعد تقریر ثبوت اثباتِ اقربیت واضح ہو جائے گا۔

علیٰ ہذا القیاس نہ موصوفات و معروضات کو اپنے اوصاف بالعرض کے ساتھ یہ قرابت حاصل
ہو سکتی ہے نہ اوصاف مذکورہ کو اپنے موصوفات اور معروضات کے ساتھ
علاوہ احتیاج نہیں اگر ہے تو احتیاج فی التشخص ہے
جس کی شرح و تفصیل اور اثبات و تحقیق سے اوراق گذشتہ میں فارغ ہو چکا ہوں۔ اور
احتیاج فی التحقق نہیں تو احتیاج فی التشخص جو اس پر متفرع ہے کا ہے کو ہوگی اس لئے کہ تحقق
مجرد عارض بے شئی و موجود نہیں ہو وقت عالی تو تعقل مبدل ہو جائے چنانچہ تحقیق موعود میں یہ
دقیقہ آشکارا ہو جائے گا۔

الغرض اوصاف بالعرض کو مرتبۂ ذات میں اپنے معروضات سے استغناء ہوتا ہے اور وجود
استغناء تصور اقربیت مذکورہ حسب تحقیق موعود متصور نہیں۔ پھر جب اوصاف مذکورہ کا یہ نسبت
اپنے معروضات کے یہ حال ہے تو معروضات تو اوصاف بالعرض سے اور بھی مستغنی ہوتے ہیں بلکہ
استغناء کلی ان کو حاصل ہوا کرتا ہے۔ در بارۂ تحقق تو حاجت بیان ہی نہیں رہا در بارہ تشخص اگر موصوفات
بھی تشخص میں محتاج اوصاف ہوں تو پھر لزوم دور میں کیا دیر ہے۔ اب دو احتمال باقی ہیں۔

اوّل تو یہ کہ ذات ملزوم اقرب الی لازم الذات من ذات اللازم اولیٰ بلازم الذات من ذات اللازم
ہو۔

دوم یہ کہ لازم ذات اقرب الی الملزوم من ذاتہ و اولیٰ بالملزوم من ذاتہ ہو۔

سو احتمال ثانی تو محال ہے اس لئے کہ اقربیت مذکورہ حسب وعدۂ گذشتہ لازم ہے کہ اقرب
مذکور اپنے تعقل و تحقق میں اپنے مضاف الیہ کا محتاج و لیہ ہو۔ سو لازم ذات اگر لازم بالمعنی الاخص ہے
تب تو معاملہ بالعکس ہے اس لئے کہ ملزوم کے تصور لازم کے تصور کا لازم آجانا جب ہی متصور ہے کہ
ملزوم علت لازم ہو اور علت کو معلول الیہ ہونا ضرور ہے۔ چنانچہ ابھی معروض ہوا اور ہم اپنی اصطلاح میں
لازم ذات اسی کو کہتے ہیں اور اگر لازم ذات بالمعنی الاعم ہے تو اس میں تو علاوہ علیت و معلولیت
متصور ہی نہیں ورنہ جو علت ہوتا اس کے کنہ کے تصور سے معلول کا تصور بھی لازم ہوتا جو نہ ہو دونوں

لوگ کسی ایک علت کے معلول ہوں گے ورنہ پھر لزوم ذاتی کی کوئی صورت نہیں کیونکہ عوارض مفارقہ سے وفا کی امید نہیں اور وفا کی امید ہو تو یوں کہو کہ باہم کوئی علاقہ ہی نہیں مگر اس صورت میں گو معلول کے تصور سے جزم بالملزوم لازم ہو۔ مگر اقربیت مذکورہ مقصود نہیں کہ علت اپنے معلول یعنی لازم ذات کے ساتھ اور اس مفارق کے ساتھ ایک سا قرب رکھتی ہو۔ سو یہاں پہلے ہی سے معاملہ الٹا ہے اس لئے یہی احتمال رہا کہ ملزوم اپنی ذات کی نسبت یہ نسبت رکھتا ہو۔ مگر تسکین خاطر تفصیل پر موقوف ہے اس لئے یہ معروض ہے۔

کہ لازم کا اپنے ملزوم کی طرف افتقار تو مسلم ہے کہ ملزوم اپنے لازم ذات کی نسبت علت تامہ ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ فقط وجود ملزوم تحقق لازم کے لئے کافی و وافی ہوتا ہے اور وسائط یا شرائط کی ضرورت نہیں تو پھر اس صورت میں بجز عقل جام جہاں نما کو تصور کنہ لازم بے تصور ملزوم دشوار ہوگا۔ بلکہ غور سے دیکھئے تو ممتنع ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ عقل بہ نسبت اپنے معلومات واقعیہ کے مخبر ہے مخترع نہیں بلکہ یوں کہئے جو کچھ خارج میں ہوتا ہے دیدۂ بصیرت اور چشم عقل اس کو دیکھ لیتی ہے پیدا نہیں کرتی اس صورت میں ضرور ہے کہ کنہ لازم کے تصور کو اس کے افتقار کا تصور بھی لازم ہو ورنہ لازم ذات کا انفکاک اس کے ملزوم سے ممکن ہو جائے گا وجہ اس کی ظاہر ہے اور یہیں سے استغنا در نظر ہے تو سنئے۔

افتقار لازم ذات الی الذات لازم ذات کی صفات ذاتیہ میں سے ہے چنانچہ ظاہر ہے ورنہ استغنا لازم آئے گا اور انفکاک ممکن ہوگا اور جب لازم ذات بجائے اپنے ملزوم سے مستغنی ہوا اور اس کا انفکاک اپنے ملزوم سے ممکن ٹھہرا۔ تو یہاں بھی کسی کو کسی سے کچھ علاقہ ہی نہ ہوگا بالجملہ بنائے کار لزوم افتقار پر ہے۔ استغنا ہو تو پھر ملزوم کی کیا حاجت ہے۔ اس لئے ضرور ہوا کہ لازم ذات کی کنہ کے تصور کو اس کے افتقار کا تصور بھی لازم ہو۔ ہاں اگر عقل مجرد مدرک مطلق نہ ہوتی بلکہ مثل حواس ایک طرح کا خاص ادراک اس کے سپرد ہوتا تو ممکن تھا کہ باوجود لزوم ذاتی و افتقار ذاتی لازم کے ادراک کو اس کے افتقار ذاتی کا اور لزوم ذاتی کا تصور لازم نہ ہو۔ ہو سکتا تھا کہ جیسے اجسام کے سواد و بیاض کا ادراک آنکھ کا کام ہے اور خوشبو و بدبو کا ادراک ناک کا کام ہے ایسے ہی ملزوم کا ادراک عقل سے متعلق ہو اور افتقار ذاتی کا ادراک کسی اور حاسہ کے متعلق ہو یا جیسے احساس محسوسات حواس کا کام ہے اور انتزاع اضافیات اور اعتباریات عقل کا کام ہے ایسے ہی ادراک لازم عقل کا کام اور ادراک افتقار قوت دیگر کا کام ہوتا مگر سب پر روشن ہے کہ عقل سے اوپر کوئی قوت نہیں

جس کی طرف عقل کو دوبارہ ادراک ایسی احتیاج ہو جیسے حواس کو عقل کی طرف ہے ۔ خدا نے حواس
کو اگر ایک نحو خاص کا ادراک دیا ہے تو عقل کو تیج افکار ادراک میں دخل دیا ہے بلکہ اولی مدرک
وہی ہے اور مرا افتقار خود اضافیات میں سے ہے اس کا ادراک از قسم انتزاع ہے جو خاص عقل ہی
سے متعلق ہے ۔ اس صورت میں ممکن ہی نہیں کہ عقل کسی ملزوم ذاتی کو ادراک کرے اور اس کے لوازم ذاتیہ
کو ادراک نہ کرے ۔

والغرض تصور ملزوم کو تصور لازم ذات فی الذہن لازم ہے ورنہ لزوم ذاتی نہ ہوگا لزوم خارجی ہوگا
اور تحقق فی الذہن کو ادراک لازم ہے کیونکہ سرمایۂ ادراک یہی حصول صورۃ الشی فی العقل ہے ۔ الغرض
لازم ذات کے تصور کو اس کے افتقار کا تصور لازم ہے اور افتقار کے تصور کے یہی معنی ہیں کہ ملزوم کو
موقوف علیہ اور متقدم فی الوجود اور لازم کو موقوف اور متأخر فی الوجود سمجھئے اور چونکہ سابق میں واضح ہو
چکا ہے کہ ادراک اس کا نام ہے کہ علم یعنی مبدا انکشاف معلوم کے ساتھ متعلق ہو جائے ۔ سو بایں وجہ
کہ یہ معلوم جس کا نام افتقار ہے ایک امر اضافی ہے اور اضافیات کا تصور بے تصور اطراف یعنی مضاف
و مضاف الیہ ممکن نہیں اور یہاں یہ دونوں یہی ملزوم و لازم ہیں تو لاجرم افتقار کے تصور کو ملزوم و لازم
کا تصور لازم ہوگا ۔ مگر چونکہ اس اضافت میں مضاف الیہ ملزوم ہے اور لازم مضاف اور مضاف الیہ
کا تصور بحکم اضافت متقدم ہوتا ہے تو ملزوم کا تصور اول ہونا چاہئے ۔ شرح اس معا کی یہ ہے
کہ چھت کو فوق جب سمجھتے ہیں جب پہلے زمین کو ملاحظہ کر لیتے ہیں علیٰ ہذا القیاس زمین کو تحت جب خیال
کر سکتے ہیں جب پہلے چھت کو مثلاً خیال کر لیتے ہیں ۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ پہلی اضافت میں زمین
مضاف الیہ ہے اور دوسری اضافت میں چھت مضاف الیہ ہے مگر ابھی مشخص ہو چکا ہے کہ افتقار لازم ذات ذاتی ہے تو لاجرم تصور
مصداقی لازم میں یہ اضافت ہوگی ۔ جیسے مفہوم فوق و تحت میں یہ اضافت ذاتی ہے ۔ سو اگر یہ دو مفہوم کسی
محل میں سے مصداق لاینفک ہوں تو لاجرم ما تحت والفوق کا تصور اول ضرور ہوگا ۔ والیکن بحکم افتقار ذاتی
ضرور ہے کہ جب کسی لازم کا تصور ہو تو اس سے پہلے ملزوم کا تصور ہو چکے اور اس سے مختصر طور پر
بیان کیجئے تو یہ صورت ہے کہ افتقار ذاتی اور لوازم ذات ذہناً اور خارجاً منفک نہیں ہو سکتے کیونکہ
اختلاف وجود یا اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض اور یہ دونوں اختلاف موجب اختلاف
ذات نہیں ہو سکتے ۔ یعنی اختلاف عوارض سے ذات معروض مختلف نہیں ہوتی اور اختلاف
معروضات سے ذات عوارض مختلف نہیں ہوتی ۔ ایک کے اختلاف سے دوسرے کا اختلاف
اگر متصور ہے تو وہ فقط لوازم ذات اور ان کے ملزومات میں ہے علی العموم یہ بات نہیں چونکہ اس

باب یہ ایک تحقیق معقول اجزاء گزشتہ میں مرقوم ہو چکی ہے تو اس قسم کی اور چھیڑ چھاڑ تکرار بے فائدہ نظر آئی۔ اس لئے اس بحث سے در گزر کر مطلب پیش آمدہ کو ختم کرتا ہوں سنئے

جب یہ بات روشن ہو چکی کہ اختلاف وجود سے ماہیات میں تبدل نہیں آتا۔ تو ذہن میں وہی ماہیت رہتی ہے جو خارج میں تھی تو ماہیت بحکم قضیہ مع علیہا الشئی اذا ثبت ثبت بلوازمہ اگر ذہن میں آئے گی تو اپنی لزوم وافتقار واحتیاج وتوقف کے ساتھ آئے گی۔ اور پیشتر خارج اس کے وجود سے پہلے اس کے ملزوم کا وجود ذہن میں حاصل ہوگا ورنہ وہ افتقار اور توقف اور وہ احتیاج و لزوم جو اس کے لوازم ذاتی یا ذاتیات میں سے تھا یا عین ذات تھا اختلاف وجود سے جو اختلاف عرضی ہے یا اختلاف معروض ہے زائل ہو جائے گا۔ اور اس کا حال ابھی آپ سن چکے ہیں کہ ہو سکتا ہے یا نہیں۔

القصہ وجود ذہنی میں بھی وجود لوازم ذات وجود ملزوم پر موقوف ہے جیسے وجود خارجی میں اول وجود ملزوم ضرور تھا۔ اس کے بعد وجود لازم کی امید تھی ایسے ہی وجود ذہنی میں بھی اول وجود ملزوم ہوگا۔ پھر وجود لازم ہوگا مگر سب پر روشن ہے کہ وجود ذہنی اور حصول فی الذہن اور علم بالفعل یعنی علم بمعنی مصدری میں کچھ فرق نہیں اگر ہوگا تو فرق اعتبار کا ہوگا اس لئے علم کنہ لازم جب ہوگا بعد علم کنہ ملزوم ہوگا۔ اب علم بالوجہ میں ہم اس بات کے مدعی نہیں اس تقریر کے بعد اس قول کی وجہ بھی معلوم ہو گئی۔ کہ یہ قول کسی کا ہو کہ علم کسی چیز کا اس کی علت کے وسیلے سے متصور ہے۔

الغرض جس کسی نے یہ کہا ہے اگرچہ کلام اس کا قول کیوں نہ ہو ٹھیک ہے اور کیوں کر ٹھیک نہ ہو علم بالوجہ تو ذی وجہ کا علم ہی نہیں ہوتا اس کا علم تو وجہ ہی کا علم کہئے۔ ان مضامین کی تائید خاص کر اس بات کی کہ ماہیات خارجیہ ذہن میں آکر متبدل نہیں ہو جاتیں اس بحث سے بخوبی متصور ہے جس میں کلیہ انقسامی اور کلیہ انطباقی کا ذکر یا علم کی تحقیق ہے۔

اب مناسب وقت یوں معلوم ہوتا ہے کہ بپاس خاطر اہل فہم اس شبہ کا بھی جواب دیا جائے کہ اگر لازم ذات میں افتقار ذاتی ہے تو ملزوم کی جانب استغناء ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ استغناء بھی مثل افتقار مفہوم اضافی ہے جس کے تحقق کے لئے مستغنی اور مستغنی عنہ کے تحقق کی ضرورت ہے پھر جیسے اضافت افتقار میں ملزوم مضاف الیہ ہے تو اضافت استغناء میں لازم مضاف الیہ ہے۔ اگر وہاں تقدم تحقق مضاف الیہ ضرور ہے تو یہاں بھی تقدم تحقق مضاف الیہ

ضرور ہوگا اور ظاہر ہے کہ دونوں کا ایک دوسرے سے مقدم ہونا محال ہے تو اب بہ ناچاری
یہی کہنا پڑے گا کہ افتقار یا تو اضافی ہے یا تعقل اضافت کے لئے تعقل طرفین ضروری نہیں یا
مضاف کے تعقل پر مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا غلط ہے۔ مگر پہلے دو مقدمے تو قابل
انکار نہیں ورنہ پہلی بات اول تو کہیں کسی نہیں دوسرے ترکیب اضافیہ میں مثل غلام زید وغیرہ
مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا بہ بداہت اس بات پر شاہد ہے کہ مضاف کا تعقل
مضاف الیہ کے تعقل سے پیچھے ہوتا ہے نہ برعکس۔ اس لئے یہی خیال میں آتا ہے بلکہ تحقیق
کہ یہی مقدمہ غلط ہے۔

بالجملہ اس شبہ کا جواب بہ پاس خاطر احباب ضرور نظر آیا گو بایں نظر کہ دو دلیلوں میں سے
اگر ایک دلیل غلط ہو جائے تو مطلب باطل نہیں ہو جاتا۔ دعویٰ مالی تو نہیں کہ کم سے کم
دو شاہدوں کی ضرورت ہو مطالب علمیہ کے اثبات کے لئے ایک دلیل بھی کافی ہے
سو وہ دلیل جس کی بنا اس بات پر ہے کہ ماہیات خارجیہ ذہن میں آکر معقول نہیں ہو جاتیں
اس بات کے اثبات کے لئے کافی ہے۔ غرض خاطر احباب عزیز ہے باوجود اندیشہ تطویل
یہ معروض ہے کہ

نسبت حقیقیہ نسبت ایجابیہ ہوتی ہے اور سلبیہ نسبت واقعی نہیں۔ بالجملہ نسبت تعقل
قضیہ موجبہ میں ہوتی ہے سالبہ میں سلب نسبت ہوتا ہے ورنہ یہ کہ نسبت سلبیہ ورنہ موجبہ کلیہ بعد دخول مفہوم
سلب سالبہ کلیہ ہوا کرتا۔

الحاصل موجبہ کلیہ کا بعد دخول مفہوم سلب سالبہ کلیہ نہ ہونا اس بات پر شاہد ہے کہ مفہوم سلب
قاطع نسبت ایجابیہ ہوتا ہے۔ ایجاد نسبت سلبیہ نہیں کرتا ہاں جیسے عدم تصور کا ذاتی تصور بن جاتا ہے
ایسا مفہوم لیکن تعقل قسم مفہوم کہلاتا ہے ایسے ہی سلب نسبت بعد لحاظ و تعقل علم نسبت ہو جاتا ہے۔ اور
نسبت سلبیہ کہلاتا ہے۔ لیکن اہل فہم پر روشن ہوگا کہ سالبہ میں وہ نسبت سلب نسبت ہوتا ہے۔ تعقل بھی
نسبت سلبیہ نہیں ہوتی۔ سو جب کسی نے نسبت سلبیہ کو نسبت قرار دیا ہے مستقل اثبات دونوں کا ثانی معلوم ہوتا
ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ تقابل جو نسبت ایجابیہ اور نسبت سلبیہ میں ہے تقابل تضاد ہوگا۔
تقابل ایجاب و سلب نہ ہوگا۔ اور خلاصہ اول تقابل کا علم النسبت اور علم عدم النسبت نکلے گا جس سے
دو قضیے موجبہ ایک متصلہ دوسرا معدولہ نکلیں گے اور مرجع تقابل کا مفہوم کی جانب ہوگا نہ علم کی جانب اور
دوسرے تقابل کا حاصل علم النسبت ہوگا جس سے دو قضیے ایک موجبہ دوسرا سالبہ نکلیں گے۔ پھر یہ تقابل

ظہر کے مرتبہ میں ہے تو وہ مفہوم کے مرتبہ میں ، بلکہ سالبہ میں نسبت نہیں ہوتی ، سلب نسبت ہوتا ہے۔ مگر
جیسے مفہومات تصوریہ عدمیہ کے لئے کبھی الفاظ مثل الفاظ مفہومات وجودیہ تصوریہ وضع کر لیتے ہیں اگر صورت
سلب لفظوں میں نہیں ہوتا۔ جیسے عمی عدم البصر کے لئے ایسے ہی مفہومات نسبیہ سلبیہ کے لئے کبھی الفاظ مثل
الفاظ مفہومات نسبیہ ایجابیہ وضع کر لیتے ہیں لیکن جیسے ان میں ظرف سلب نہیں ہوتا ایسے ہی ان میں بھی لفظ
سلب نہیں ہوتا۔ سو سمجھو انہیں کے استغنا میں ہے حقیقت اس کی عدم الافتقار ہے وجود عدم الافتقار میں
البستہ یہ مفہوم اس حقیقت عدمیہ کے لئے عنوان ہے اور اسی نظر سے یہ لفظ وجودی اس کے لئے تجویز
کیا گیا ہے۔

اور میں جانتا ہوں کہ جیسے مفہومات عدمیہ کے لئے الفاظ وجودی کا ہوتے ہیں اور مراد الفاظ وجودیہ کے
وہم ہوتا ہے کہ نفس سلب لفظوں میں نہ ہو تو یہی وجہ ہوتی ہے۔ لیکن حکم تغیر مرتبہ صادق ہوتا ہے۔ سو
وہ حکم کہ تحقق نسبت کے لئے تحقق منتسبین ضرور ہے حقیقت کے ساتھ مربوط ہے۔ پھر دوسرا
مقدمہ یعنی مضاف الیہ کے تحقق کا مقدم ہونا تو خود اس کی فرع ہے اور کہیں اس کے بعد ہے۔ الغرض نتیجہ
ہر تو سب کچھ ہو اور جب نسبت ہی نہیں تو نہ یہ ہوگا نہ وہ ہوگا اور کلام ثانی کے بعد جو استغنا مفہوم نسب
ہو جاتا ہے تو وہ لوازم ذات ملزوم میں سے نہیں بلکہ اس عدم نسبت افتقار کا عنوان ہے جو لازم ذات ملزوم
تھا اور اسی کا عنوان ہے۔ الغرض وقت تحقق مرتبہ نسبت طرفین وہ نہیں ہیں جو قبل تحقق مرتبہ نسبت یعنی وقت
عدم نسبت تھی۔ بلکہ وقت عدم نسبت صورت منسوب کی طرف بھی ذات محض تھی اس کی ذات ملزوم اور منسوب الیہ
کی طرف بھی ذات محض اس کی ذات لازم اور وقت تحقق مرتبہ عنوان عدم نسبت منسوب کی طرف ذات محض
نہیں بلکہ ذات مرکب بشرط عروض نسبت مطلوب ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مرتبہ یعنی ذات ملزوم قبل تحویل
کیا جائے کہ نسبت استغنا میں منسوب ذات ملزوم ہے اور حکم مقدمہ مطلوبہ لازم ہے کہ تحقق ملزوم
سے پہلے تحقق لازم ہو اور محال مذکور لازم آئے اور تراکیب اضافیہ مثل غلام زید وغیرہ میں مضاف کا
مضاف الیہ پر مقدم ہونا اور اس وجہ سے مضاف کا مضاف الیہ پر تحقق میں مقدم ہونا دعویٰ مذکور کا مبطل نہیں
ہو سکتا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ ہماری گفتگو تقابل تضایف کے مضاف اور مضاف الیہ میں ہے جو واقعی مضاف
اور مضاف الیہ ہوتے ہیں۔ علی العموم ہر مضاف و مضاف الیہ میں نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ غلام اور زید میں تقابل
تضایف نہیں۔ ہاں غلام اور مولیٰ میں جس کے افراد میں سے ایک زید بھی ہو سکتا ہے۔ البتہ تقابل تضایف
ہے سو اس کا تحقق قبل تحقق مفہوم غلام بے شک ضرور ہے۔ مگر یہ بایں طور کہ اس طرف مفہوم مولیٰ ہو جاتا ہے

ہوتا تو پیدائش کا تصور نہ ہوتا ہے۔ جس علت سے دونوں مصداقوں کو اپنے اپنے موقع کے ساتھ خاص کر دیا ہے انہوں نے ان کو اُس کے ساتھ نسبت عطا کر دیا ہے چونکہ ایسے مضامین بے مثال اچھی طرح سمجھ میں نہیں آتے تو ایک مثال بطور سمجھنے نمونہ فرد اور سے معروض ہے ۔

مثال جب خالق نے زمین و آسمان کو یا بانیٔ مکان نے سقف و فرش کو اپنے اپنے حیز کے ساتھ مخصوص کر دیا تو لا محالہ اس کی طرف سے زمین پر اور ان کی طرف سے اس پر فوقیت اور تحتیت کا عروض ہوگا ۔

اور صورت اس عروض کی یہ ہے کہ ابعاد ثلاثہ جو جسم کو لازم ہیں وہ ان ابعاد موہومہ کو دو طرف خارج تصور کریں تو جہات ستہ پیدا ہو جاتی ہیں۔ سو ان خطوط موہومہ میں سے جو دونوں کو لازم ہیں ایک خط تو فلک و سقف سے خارج ہو کر زمین و فرش پر واقع ہوتا ہے اور ایک خط زمین و فرش سے نکل کر فلک و سقف پر واقع ہوتا ہے لیکن یہ تصور جب ہی ممکن ہے کہ ایک دفعہ تو اس کو مبداء خروج خط موہوم اور اس کو منتہی خط تجویز کریں اور ایک دفعہ اس کو مبداء اور منتہی قرار دیں اور اگر مبداء اور منتہی کا لحاظ نہ کریں تو پھر بین السماء والارض اور بین السقف والفرش ایک خط موہوم واصل معلوم ہوتا ہے چنانچہ ظاہر ہے جب خط موہوم واصل بین الطرفین کا لحاظ کریں تو ایک نسبت مطلقہ معلوم ہوتی ہے جس کو ایک وضع خاص سے تعبیر کریں تو بجا ہے اور جب باعتبار ابتداء اور انتہاء کے دیکھیں تو خط خارج من السماء والسقف مصداق تحتیت ہے اسی واسطے جس پر وہ خط واقع ہوتا ہے اسی کو تحت بنا دیتا ہے اور اس وجہ سے بالیقین کہہ سکتے ہیں کہ تحتیت ارض و فرش آسمان و سقف کے ساتھ قائم ہے جیسے دھوپ کے وقوع کے باعث زمین منور ہو جاتی ہے آفتاب کے ساتھ قائم ہے اور خط خارج من الارض والفرش مصداق فوقیت ہے اسی واسطے جس پر وہ واقع ہوتا ہے اس کو فوق بنا دیتا ہے اور اسی لئے کہہ سکتے ہیں کہ فوقیت فلک و سقف زمین و فرش کے ساتھ قائم ہے باقی تحت اور فوق کا اطلاق جو خود فلک و سقف زمین و فرش پر بھی ہوتا ۔

وجہ یہ ہے کہ تحتیت و فوقیت معا و مبنی تعلقیہ ہیں اس حیثیت الوقوع یہ اسماء تجویز کئے گئے ہیں۔ جیسے نور واقع علی الارض کو دھوپ کہتے ہیں نور مطلق یا بحیثیت انتقام بالشمس کو دھوپ نہیں کہتے ایسے ہی یہاں بھی خیال فرما لیجئے اور زبانات منطقیہ اور محاورات بیانی کو چھوڑ کر غور فرمائیے کہ یہ مجہولات یا ایک بھی دیا گئی بفضلہ تعالیٰ دیکھے تھک سے کہ بات کہتا ہے جب کیفیت حدوث اضافتین اور وجہ تلازم اس مثال خاص میں مثل آفتاب روشن ہو گئی تو اہل بصیرت کے لئے یہ قاعدہ ہاتھ آ گیا کہ جہاں اضافتین

دیا وجہ یہ کہ علامہ تفتازانی نے دونوں کو جدا جدا منصب اور مقام اور محل عنایت کیا ہے ایک نسبت
متعلقہ پیدا ہوتی ہے پھر دو طرح سے اس کی تعیین اور تشخیص ہو سکتی ہے۔ پھر وجود خارجی میں یعنی قطع نظر
عن اعتبار المعتبر دونوں معاً متحقق ہیں اور وجود ذہنی میں متقدم اور متاخر اگر اس کو پہلے لحاظ کرتے
ہیں تو وہ بالانفراد دوبارہ ملحوظ ہو جاتی ہے۔ غرض یہ جب تحاقق مرتبہ تجرد میں کہ ہم نے بوجود خارجی قطع نظر
عن اعتبار المعتبر تعبیر کیا ہے۔ ایک کے تعقل کو دوسرے کا تعقل لازم آجاتا ہے۔ اب لازم یوں ہے
کہ اس بحث کو زیادہ دراز نہ کریں اس کی ضرورت کچھ بہت ہے مناسب یوں ہے کہ خلاصہ
جواب بیان کر کے اصل مطلب کی طرف رجوع کریں کہ غلام زید میں تقابل تضایف نہیں۔ اس لیے متضایفین
میں سے لیے پر عارض ہے اس لیے اس کو بطور مجاز مضاف الیہ کہہ دیتے ہیں اور ہمارا کلام متضایفین
حقیقی میں ہے۔ خال یہ سیہ ترکیب مذکورہ اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ مصداق مفہوم تضایف ثانی اصل معانی جو مقابل
غلام ہے زید ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دوسری اضافت ہے اور اس اضافت کا تعقل لاریب ہے اس کے
متصور نہیں کہ مفہوم غلام پہلے سے معلوم ہو اگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اضافت اولی میں بھی جو اضافت
حقیقی ہے اور جس کے اعتبار سے تقابل تضایف ہے مضاف الیہ سے پہلے ہی متصور ہوا ہو اور اسے
بھی جانے دیجیے۔

ایک مرتبہ تعقل ہے اور ایک مرتبہ اخبار اور ظاہر ہے کہ مرتبہ تعقل متکلم کے حق میں مرتبہ اخبار سے
متقدم ہے۔ رہا مخاطب اس کے لیے علم بالوضع ضرور ہے کہ پہلے سے حاصل ہو اور علم بالوضع ہے
اس کے متصور نہیں کہ موضوع لہ کی حقیقت کو جانتا ہو اور ہمارا کلام اسی تعقل اولی میں ہے مرتبہ اخبار اور
تخاطب میں نہیں۔ اس لیے مرتبہ اخبار اور تخاطب میں کہ مضاف مضاف نہیں ہوتی۔ بلکہ وجہ مضاف
مضاف ہوتی ہے۔ غرض یہ ہے کہ متضایفین کے لیے دو اعتبار ہوتے ہیں۔ ایک تو یہی اعتبار تقابل اس
اعتبار سے تو ایک کے تعقل کا دوسرے کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے دوسرا اعتبار عروض علی المصداق اس اعتبار سے ایک کا
تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف نہیں کیونکہ اس صورت میں اضافت معتبر نہیں ہے ملحوظ نہیں ہوتی بلکہ نسبت عارضہ ملحوظ ہوتی
ہے۔ تنقیح اس کی یہ ہے کہ غلام کے لیے مثلاً ایک تو مفہوم باعتبار تقابل بالمولی ہے۔ دوسرا مفہوم
باعتبار عروض غلامیت ہے مصداق غلام یعنی وہ فرض کردہ عمرو ہے یا بکر ہے سو اعتبار اول میں
تو وہ یہ مفہوم غلام کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل پر بطور مذکور موقوف ہے اور باعتبار ثانی یہ تعقل
موقوف نہیں کیونکہ تضایف یعنی یہ نہیں بلکہ اس صورت میں اصل اس مفہوم کا صفت عارضہ علی المصداق
ہے۔ جس کو وجہ اعتبار اول کی بنا میں قرار دیا ہے۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ مفہوم خود محکوم علیہ

احکام مفہوم نہیں ہوتا بلکہ مصداق کی طرف سے سب احکام راجع ہوتے ہیں اگر آپ جاری ملاحظہ
کیجئے ہیں تو حکم بھی ظاہر ہے کہ مصداق کی طرف راجع ہوتا ہے اس مفہوم کی طرف راجع نہیں ہوتا۔
اس سے صاف ظاہر ہے کہ اعتبار ثانی مرفوع ہے اعتبار اول مراد نہیں اور ظاہر ہے کہ تضایف
باعتبار اول ہے جو کہ لازم ہے نہ باعتبار ثانی جو اس کے لئے وجہ ہے اور یاد رہے گا ہم نے
جو دعویٰ کیا ہے باعتبار علم بالکنہ دعویٰ کیا ہے۔ یہ بحث ہر چند بوجوہ چند تطویل کا موجب ہو مگر جواب فہم
ہیں باوجود پریشانی تقریر اور کوتاہی الفاظ مطلب اصلی کو روشن دیکھ کر ان شاء اللہ تعالیٰ بغیر تعلیق و تشکر
راستی ان سے پیش آئیں گے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

جب اس جواب باصواب سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کو پھر شروع کیجئے
ملزوم میں لازم ذات کا تعقل جب ملزوم کے تعقل پر موقوف ہوا تو جانتے چاہیے کہنا پڑے گا
کہ باعتبار تعقل ملزوم بہ نسبت لازم کے اقرب ہے کیونکہ ملزوم کا تعقل پہلے ہوتا ہے اور لازم کا
تعقل بعد میں حاصل ہوتا ہے۔ اس صورت میں اگر خود لازم میں مادہ ادراک ہو تب کیا بات ہوگی
کیونکہ کسی کے ادراک سے معلوم کی ذات اور ذاتیات اور لوازم ذات میں فرق نہیں آجاتا وہ اپنا
ادراک ہو یا کسی بیگانہ کا ادراک ہو۔ الغرض ملزوم لازم ذات اگر اپنی ذات کو ادراک کرے تب
بھی یہی لازم ہے کہ اول ذات ملزوم کا اس کو ادراک حاصل ہو۔

اب عرض مدعا یہ ہے کہ کسی شئی کے قریب ہونے کے کسی دوسری چیز سے۔ اول تو معنی یہی ہیں
کہ اگر اس کی طرف حرکت کی جائے تو اول وہ آئے اور ظاہر ہے کہ علم و ادراک میں ایک حرکت باطنی
اور توجہ قلبی ہوتی ہے۔ خاص کر جب ایک معلوم سے دوسرے معلوم کی طرف توجہ ہو کیونکہ اس
میں تجدد اور انقلاب کی ضرورت ہے اور اسی کا نام حرکت ہے۔ بالجملہ جیسے حدوث توجہ جسمانی
کے لئے حرکت کی ضرورت ہے ایسے ہی حدوث توجہ قلبی کے لئے حرکت کی ضرورت ہے
اتنا فرق ہے کہ وہاں توجہ جسمانی ہے تو حرکت بھی جسمانی ہے اور یہاں توجہ قلبی ہے معہذا خالص
مستدلوں میں انتقال ذہنی کا ہونا ظاہر ہے۔ اور آپ خود جانتے ہوں گے انتقال حرکت ہے کہ
نہیں اور اب بھی کچھ سمجھ میں نہیں آتا تو لیجئے یوں سمجھئے :

کہ حرکت کچھ اپنی ذات کا نہیں ہوتی ہو خواہ مخواہ حرکت کے لئے ابعاد کی ضرورت ہو۔ منجملہ حرکات
ایک حرکت کیفی بھی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ مختلف معلومات منجملہ کیفیات ہیں سو اگر ایک صورت سے
دوسری صورت کی طرف انتقال ہوگا تو ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف انتقال ہوگا جس

کے حرکت کیفی ہونے میں اگر شک ہو تو اس کو جو جس کے نزدیک حرکت کیفیہ بقاء نوع متوارد حرکت میں
اول اور ثانی آخر تک ضرور ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ حکم محض بے انصافی سے دیکھئے تو بقاء جنس متوارد
بلکہ اجناس میں سے بھی بقاء جنس عالی ضرور ہے کیونکہ اس صورت میں مضمون انتقال کو پھر ترقی یا ہے۔
تنزلی نہیں۔ اور حرکت کا نفس مقولات اور اجناس عالیہ کی طرف اضافت کرنا اس پر شاہد ہے کہ بقاء
متوارد ضرور ہے نہ بقاء نوع متوارد۔ ہاں بوجہ بقاء نفس متوارد اس حرکت کو بھی حرکت فی المقولہ کہیں گے
جس میں جنس پھر نوع متوارد بھی باقی رہی۔ ہاں یہ نظر دیگر یہ بہ نسبت حد کے نادر ہے تو یہی حرکت
و عدم حرکت نادر ہے۔ اگر انتقال ذہنی حرکت نہ ہو تو یہ فرق بیہودہ کس کام آئے گا۔ لیکن واضح
رہے کہ حدس ہر چند انتقال ذہنی کا نام ہے حرکت وہاں متصور نہیں۔ لیکن ایک کے ادراک کے بعد
دوسرے کا ادراک لاجرم اول کے قرب اور ثانی کے بُعد پر دلالت کرے گا۔ وہ اولیت و ثانویت
باعتبار انتقال مدرکی ہو یا باعتبار انتقال ذہنی ہو اور اس کو بھی جانے دیجئے علم حادث حکایت
محض ہوتا ہے یہ نہیں کہ شکل معلوم کا ذہن اصل میں اشارہ معلوم کر کے پھر اوصاف تطابق کر سکتے ہیں اور
تغیر بنا لیتے ہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

اس صورت میں لاجرم یہ بات ورنہ علم و حکایت میں ہوگی اور جب معلوم و شکل حد میں پہلے
ہوگی۔ سو یہ یقینی تقدم و تاخر علم ملزوم و لازم ذات ہو لاجرم ضروری ہے اتفاقی نہیں۔ علاوہ اس
بات پر شاہد ہے کہ بعد مدرک اول ذات ملزوم ہے، پھر ذات لازم ہے اس میں ___ مدرک کا
تغیر لازم ہے تب ہی ہے اور خود ذات لازم ہے تب ہی ہے۔

رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں ذات مدرک ملزوم کے دونوں جانب واقع ہوگی اور باوجود
وحدت تعدد لازم آئے گا۔ سو اس کا جواب دو باتوں پر موقوف ہے جن کی تحقیق ہیولیٰ کی بحث ہیولیٰ
میں گذر چکی ہے۔

اوّل تو یہ کہ ہیولیٰ کل ممکنات میں کثرت انضمامی ہے کثرت انتزاعی نہیں۔ اس کی مثال دائرہ
مثلث مربع وغیرہ اشکال سطحی ہیں جن میں نقطہ خطوط متقرّرہ بہ ہیئت کذائی ملحوظ ہوں اور سطح مدوّر میں
اشکال مذکورہ سما تو ہو ہیولیٰ کل ممکنہ ہے کثرت بطور تقسیم اس طرح ممکن نہیں کہ ان کے اقسام بدوجہ صادق
آ جائیں یعنی جیسے خطوط متقرّرہ اشکال مذکورہ کی تقسیم کے بعد خارج قسمت خطوط محض رہ جاتے ہیں۔
اور اسم شکل زائل ہو جاتا ہے ایسے ہی ہیولیٰ کل ممکنات اور حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی اگر تقسیم کیا جاوے
تو ان کا ریز قسمت پھر وہ ہیولیٰ نہ رہے گی جس کو منقسم قرار دیا تھا۔

الغرض مثل آب و آتش و خاک و باد وغیرہ اشیاء قابل قسمت مذکورہ نہیں کہ بعد تقسیم بھی خارج قسمت پر اسم مقسم باقی رہتا ہے کون نہیں جانتا کہ آب و آتش وغیرہ کو کتنا ہی تقسیم کیجئے اور کتنے ہی چھوٹے چھوٹے اجزاء نکالئے پر سب کے اجزاء و غبار جیسے پر اسم مذکور بدستور صادق آئے گا۔ ہاں مثل اشکال مذکورہ البتہ قابل تکثر انطباقی ہے کہ ایک سے لے کر ہزار آئینہ تک لیجئے۔ ایک آن میں سب میں منطبع ہو سکتے ہیں چہ جائیکہ علی سبیل التعاقب و التناوب چونکہ اس کی تنقیح قرار واقعی اوپر ہو چکی ہے۔ تو اسی قدر بغرض یاد دہانی بہت ہے اس سے زیادہ تکرار بے فائدہ ہے۔

دوسرے یہ بات ہے کہ اس تکثر انطباقی میں حقیقت منطبع میں تکثر اور تعدد نہیں آ جاتا۔ ہاں بوجہ تکثر منطبع فیہ اور تعدد مرایا و مناظر حقیقت منطبع پر ایک تکثر اعتباری عارض ہو جاتا ہے جس کے باعث احکام متکثرہ و متغایرہ کا محکوم علیہ بن سکتا ہے یہ مضمون بھی اوراق گذشتہ میں بخوبی واضح ہو چکا ہے۔ جب یہ دونوں مقدمے آپ کے گوش گزار ہو چکے تو اب یہ التماس ہے اور کہ جیسے آئینہ میں اپنا مشاہدہ آپ کرتے ہیں ایسے آئینہ ذات ملزوم میں لازم ذات کا پایا مشاہدہ ہوتا ہے۔ مگر جیسے اس ادراک میں بوسیلہ آئینہ ہوتا ہے مدرک بصیغہ فاعل ذات بہ حیثیت اور مدرک بصیغہ مفعول ذات مذکورہ بشرط انطباق و حیثیت انعکاس ہے ویسے ہی ادراک کنہ لازم میں اگر غور لازم مدرک ذات خویش ہو۔ مدرک بصیغہ فاعل تو تنہا ذات مدرک ہے البتہ اس کی صفت مدرکیت میں جو صفت فاعلی ہے اس کو کسی آلہ اور کسی شرط کی ضرورت نہیں ہوں در بارۂ حصول صفت مذکورہ اس کو متمم سامان کہا جائے غرض ملزوم کی اس کو کچھ حاجت نہیں ایک دو احتیاج سابق جو در بارہ تحقق وجود تھی وہی ہے۔ در بارہ حصول صفت مذکورہ پھر اس کی طرف رجوع کی حاجت نہیں۔ ہاں مدرکیت بفتح الراء میں جو صفت مفعولی ہے پھر ذات ملزوم کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے اور کیوں نہ ہو ملزوم کی ضرورت اول بغرض مفعولیت ہوتی تھی۔ کیونکہ دیگر ممکنات وجود فعلی نہیں وجود انفعالی ہے اس لئے جب اس کی ضرورت ہو گی در جہ مفعولیت میں ہی ضرورت ہو گی۔

مگر یہ یاد رہے کہ ضرورت سے اس جگہ وہ ضرورت مراد ہے جس کو علت تامہ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ مضامین گذشتہ کے یاد کرنے سے یہ یاد آ جائے گا کہ ایک شے ایک ہی شے کی علت ہوتی ہے اور یاد نہ آئے تو یہ بات کافی ہے کہ علت متعدد معلول ہوتی ہے اور ایک

شئے ایک ہی صادر کا مصدر ہو سکتی ہے۔ اس لئے جو شی واسطہ فی العروض مفعولیت ہوگا ہمیشہ اس باب میں واسطہ فی العروض رہے گا ورنہ انقلاب ماہیت لازم آئے گا۔ بالجملہ لازم کو دوبارہ ادراک فاعل ذات ملزوم کی ضرورت نہیں۔ البتہ دوبارہ مدرکیت مفعول اس کی احتیاج ہے۔ اس سے دو اعتبار پیدا ہوگئے اور یہ دو اعتبار باعث تعارض احکام مذکورہ ہوگئے ہیں اسی فرق فاعل اور مفعول اور تقدم وتاخر اور قرب وبعد وغیرہ ہوجاتی ہے۔

الغرض حقیقت واحدہ متعدد نہیں ہوتی اور بایں ہمہ احکام متعددہ مثل فاعلیت ومفعولیت وقرب وبعد بوجہ تعدد اعتبارات پیدا ہوجاتے ہیں۔ یہ تقریر تو اس صورت میں ہے کہ ایک بار ذات لازم کو من حیث ہو ہی اور ایک بار بشرط اقتران ذات ملزوم لحاظ کریں۔ اور اگر ہیکل لازم معروض کے ساتھ قائم کہیں اور اس اعتبار سے مدرک بصیغہ فاعل قرار دیں اور مدرک بصیغہ مفعول بشرط قیام بالملزوم بدستور رہے تو وحدت تو بدستور رہے گی اور فرق احکام اور بھی واضح ہوجائے گا۔ ہرچند تفہیم مطلب کے لئے اتنی ہی تقریر کافی ہے۔

لیکن اس موقع میں وہ تقریر جس میں ہیولیٰ کا وجود داخلی اور خارجی کے ساتھ قیاس مذکور ہے زیادہ تر مفید ہے۔ کیونکہ اس تقریر سے صاف روشن ہے کہ ہیولیٰ ملکنہ وجود داخلی جزوف اور خارج از جوف کے ساتھ ایسی طرح قائم ہیں جیسے خط مستدیر دائرہ مثلاً سطح داخل دائرہ اور خارج دائرہ دونوں کے ساتھ قائم ہے۔ بالجملہ اگر مدرک بصیغہ فاعل اور مدرک بصیغہ مفعول دونوں ایک مرتبہ وجود خارجی میں ہوسکتے ہیں تب کچھ حرج نہیں یہ دو صورتیں اس کی تصحیح کے لئے آتی ہیں اور اگر ایک مرتبہ وجود خارجی میں ہو اور دوسرا مرتبہ وجود ذہنی میں ہو تب کچھ حرج نہیں کیونکہ تقریرات گذشتہ اس بات پر شاہد ہیں کہ جیسے وقت طلوع آفتاب اجسام متقابلہ متنورہ کی صورت کروی ہو یا مکعبی یا مثل نور آفتاب میں بالقصد متغایری و متنوع منطبع اور متشکل ہوجاتی ہے ایسے ہی تشکل معلومات یا مثل مبداء انکشاف ہیں جس کو ایک نور قائم بذات العالم قرار دیا ہے۔ متشکل ہوجاتی ہے پھر جیسے تشکل اجسام مذکورہ باوجود اس تعدد اعتبار قیام کے بالبداہت وحدت ہی ہے۔ کیونکہ اس وقت وہ ایک مدرک مثل جزء التعدد الجسم المتعدد جیسا ہے اور پھر مدرک کسی کے گنجائش تقسیم نہیں ہوتی۔ ایسے ہی صور معلومات باوجود اس تعدد قیام کے متکثر نہیں ہوتیں اپنی اسی وحدت اصلی پر رہتی ہیں اور وجہ اس کی یہی ہے کہ صورت

وہ ایک حد فاصل غیر منقسم بین العلم یعنی مبداء الانکشافات و المعلوم ہوتی ہے چنانچہ ظاہر ہے
اس صورت میں اگر مدرک بصیغۂ فاعل باعتبار قیام بالوجود الخارجی اور مدرک باعتبار قیام بالوجود
الذہنی قرار دیں تو تعدد مطلوب اور وحدت مذکور دونوں موجب ہو جائیں اور وہ فرق قریب و بعید
ظاہر ہو جائے مگر اس وقت اس تقریر کا یاد کرنا ضرور ہے۔

کہ معلوم و مدرک بصیغۂ مفعول وہ معلوم مطلق یعنی مفعول مطلق علم و ادراک ہے ورنہ باعتبار قیام
ذہنی معلوم و مدرک بصیغۂ مفعول ہونا خوب سمجھ میں نہ آسکے گا۔ بالجملہ فرق قریب و بعید فقط تعدد
اعتبار کا خواستگار ہے۔ تکثر حقیقی کی حاجت نہیں جب اس خرخشار سے فراغت پائی تو اب
یہ التماس ہے کہ جب علم کنہ لازم خود لازم کے نفس علم ملزوم پر موقوف ہے اور خواہ مخواہ اس
کے علم کے بعد اس کا علم ہونا ضرور ٹھہرا۔ پھر اگر یوں کہا جائے کہ المفہوم اقرب الی الملزوم
من نفس؛ فلازم تو لاجرم اہل فہم کی تسکین کا باعث ہوگا علیٰ ہذا القیاس اگر انتزاعیات کی
نسبت ان کے منافی انتزاع کو ایسا ہی سمجھا جائے تو اور بھی زیبا ہے اور زیادہ تر بجا ہے
کیونکہ لازم ذات و خارجیات تو باری النظر میں موجود واقعی اور موجود خارجی کچھ معلوم بھی ہوتے
ہیں۔ پر انتزاعیات موصوفات واقعیہ اور خارجیہ حسب مشہور واقع و خارج میں موجود ہی نہیں
ہو سکتے اگر ہو سکتے ہیں تو بعید اور اک منافی انتزاع ذہن میں موجود ہو سکتے ہیں چونکہ اس مطلب کے
مبادی اوراق گذشتہ میں مفصل مرقوم ہو چکے ہیں تو مکرر چھیڑ چھاڑ کو تطویل بے ہودہ سمجھ کر بطور
تنبیہ و تذکیر فقط اس قدر معروض ہے۔

کہ اگر کوئی جسم مدور آفتاب کے مقابل ہوتا ہے تو فوراً آفتاب اس کو محیط ہو جاتا ہے اور
اس کا صحن اس کے نور سے خالی رہ جاتا ہے۔ اور اگر اس جسم کی مدوریت کے موافق کوئی روشندان کسی
دیوار میں ہوتا ہے تو اس روشندان کے صحن یعنی جوف میں تو نور ہوگا اور اس اعتبار سے گویا مقدار
مقدار صحن مذکور روشندان ایسا بوقت قیام بالجسم مظلم تھا منور ہوگا اور خارج میں ظلمت محیط ہوگی۔ جہاں
پہلے نور محیط تھا اسی طرح موجودات خارجیہ کو معدومات ذہنیہ سمجھئے اور معدومات خارجیہ کو
موجودات ذہنیہ خیال فرمائیے۔ سو اس معنی اگر انتزاعیات خارج میں معدوم اور ذہن میں موجود
ہوں تو کچھ حرج نہیں مگر اس کی تنقیح ضرور ہے کہ انتزاعیات کس کو کہتے ہیں۔ سو مختصر گذارش

یہ ہے۔

کہ دو مفہوم ہمارے معلومات اوّلیہ سے عام ہیں۔ ایک تو مفہوم وجود، دوسرا مفہوم عدم ایک

مفہوم کو دیکھئے وہ یا وجود کے مفہوم کے نیچے داخل ہے یا عدم کے مفہوم کے نیچے داخل ہے اور
مفہومات اولی سے مراد مفہوم کے مفہوم سے احتراز ہے کیونکہ بطور مذکور تو تمام مفہومات وجود و
عدم کے ساتھ بھی فہم و علم متعلق ہو کر ان کو مفہوم بنا دیتا ہے۔ سو اس صورت میں ہر چند مفہوم کا مفہوم
وجود اور عدم دونوں کے مفہوم سے عام ہے لیکن یہ مفہوم اولی نہیں مفہوم ثانوی ہے۔ بالجملہ
اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ سوائے مفہوم و مرادفات و متعلقات مفہوم وجود و عدم سے زیادہ
کوئی عام نہیں سو یہی اصل مدعا ہے اس میں اگر بوجہ کوتاہی تقریر و ہیچ بیانی فقیر کہیں کچھ گرفت ہو تو
ہوا کرے۔

غرض بیشتر نقصان بیان سے اصل مطلب غلط نہ ہو جائے گا اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ
نفس وجود و عدم قابل ادراک نہیں مدرک و معلوم ہوتے ہیں۔ تو یہ صور مدرک و معلوم ہوتے ہیں
جو بعد تحدیدات و اقترانات وجود و عدم پیدا ہوتے ہیں اور اوراق گزشتہ میں انہیں صور کا نام
ہم نے حدود فاصلہ اور ہیاکل رکھا ہے پر جیسے جسم و عدم جسم میں حد فاصل سطح ہوتی ہے اور سطح
اور عدم سطح میں خط اور خط اور عدم خط میں نقطہ حد فاصل ہوتا ہے اور اس اعتبار سے بعض حدود
کے لئے اور حدود ہیں ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود والعدم کو سمجھئے کہ ایک حد اور ایک ہیکل عمومی
کے لئے دوسری حد اور ہیکل ہے یعنی جسم سے لے کر نقطہ تک تحدیدات متعدد ہوتے ہیں ایسے
ہی وجود سے لے کر عدم محض تک تخصیصات متواترہ وارد ہوتے ہیں سو اس کا نام تحدید ہے
کیونکہ ہر تخصیص سے لاجرم ایک تحدید و تقسیم حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً اول تخصیص جو وجود پر
عارض ہوئی اور جس کی وجہ سے ایک حد فاصل بین الوجود والعدم پیدا ہوئی یہ تخصیص دیکھئے اس کی
وجہ سے تقسیم جوہر و عرض حاصل ہوئی۔ پھر اس کے بعد جوہر کو تقسیم کیا تو اقسام خاصہ جسم و غیر جسم
پیدا ہوئے۔ علی ہذا القیاس نامی و غیر نامی اور حیوان و غیر حیوان اور انسان و غیر انسان و زید و غیر زید
تخصیصات متواترہ سے پیدا ہوئے ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر تخصیص میں ایک تحدید ہوگی اور ہر تحدید میں
ایک اقتران وجود و عدم ہوگا جو اصل معنی حدوث صورت ہے غایۃ ما فی الباب ہر تخصیص کے بعد وجود
میں ضعف آ جائے گا۔ جیسے نقطہ میں بہ نسبت خط کے اور خط میں بہ نسبت سطح کے اور سطح میں بہ نسبت
جسم کے ایک ضعف اوپر سے نیچے تک آیا ہے اب پھر یہ التماس ہے۔

کہ جیسے سطح بہ نسبت جسم کے اور خط بہ نسبت سطح کے انتزاعی ہے ایسے ہی حدود متمائزہ
فی الوجود ایک دوسرے کی نسبت منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی ہوں گے یعنی جیسے مثلاً جسم اگر

منشاء انتزاع ہے تو سطح اس کے لئے امر انتزاعی ہے اور سطح منشاء انتزاع ہے تو خط اس
کے لئے امر انتزاعی ہے ایسے ہی اول درجہ کی حد کے لئے تو خود وجود حقیقی منشاء انتزاع
ہوگا اور وہ حد اس کے لئے امر انتزاعی ہوگا اور اس صورت میں انتزاعیات کے خارج میں
بوجود منشاء موجود ہونے اور ذہن میں بذات خود موجود ہونے کے یہ معنی ہوں گے کہ حدود مذکورہ
کو وجود محدود سے جو ان کا منشاء انتزاع ہے خالی تصور کریں تو پھر اس درجہ کا وجود ان کا اگر
ہوگا تو ذہن ہی میں ہوگا کیونکہ حدود مذکورہ بہ نسبت مبداء انکشاف اس وقت بوجہ خلو عرف
ایسا تصور کیجئے جیسا دائرہ روشندان کو بہ نسبت قرص آفتاب تصور کیا تھا اور چونکہ اہل نظر صاحب
کے نزدیک وجود خارجی اور وجود ذہنی اصل میں مبداء انکشاف نفس وجود میں متماثل ہیں یا متحد
مو ہر موجودات خارجیہ اور انتزاعیات خارجیہ کے ظہور کی کوئی صورت نہیں اور ہر مبداء
انکشاف ہر صورت منتزعہ اور ہر نسبت کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ
جس قدر مراتب حدود مذکورہ اور مدارج جیسا کل وجود خارجی کی جانب ہوں گے اتنے ہی مراتب
اور مدارج مبداء انکشاف کی جانب ہوں گے۔ شرح اس معا کی یہ ہے کہ

کہ اگر جیسا کل و تضاد مذکورہ نہ ہوگا تو اس کا اجتماع ممکن ہوگا۔ کیونکہ بناء امتناع اجتماع
ضدین دو باتوں پر ہے۔ اور غور سے دیکھئے تو فقط اجتماع نقیضین پر ہے سو اجتماع متضادین
کا اجتماع نقیضین کے لئے مستلزم ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ تضاد میں یہ ضرور ہے کہ جس وقت
ایک ضد ہو اس وقت دوسری ضد کا عدم ہو سو وقت وجود ضد اول اگر دوسری ضد کا وجود بھی ہو
تو دوسری ضد کا وجود و عدم اور علیٰ ہذا القیاس ضد اول کا وجود و عدم لازم آئے گا۔

رہا اجتماع المثلین سو اس کی وجہ یہ ہے کہ دو مثلوں میں جیسے ایک بات کا اتحاد ضرور ہے ایک
بھی ایک بات میں تفارق بھی ضرور ہے۔ ورنہ بجمیع الوجوہ اتحاد ہو تو اضافت مماثلت
کی کیا صورت ہوگی۔ کیونکہ اضافت کے لئے مضافین متغائرین کا ہونا ضرور ہے اور یہ ظاہر ہے
کہ متغائرین میں ایک کا عدم دوسرے پر صادق آیا کرتا ہے۔ ورنہ وجود صادق آئے اور
تغائر باقی نہ رہے اور جب ایک پر دوسرے کا لا داخل ہوا تو پھر اگر اجتماع ہوگا تو شئی اور
لاشئی اکٹھے ہو جانے کے سوا اور کیا ہوگا اور اسی کو اجتماع النقیضین کہتے ہیں۔ بالجملہ وجود
خارجی اور وجود ذہنی یعنی مبداء انکشاف مذکورہ میں اگر تماثل یا تضاد نہ ہو تو پھر اجتماع نقیضین
کے ہونے کو مانع ہے کیونکہ بوجہ تضاد بعض مانع اجتماع وجودیات اگر ہیں تو یہی دو ہیں اور

کی کوئی صورت نہیں مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے نقطہ دربارہ احاطۂ حدوث حدود تھا تو
جسم کو ایک تشکیل مد نظر تھی سو وہ جسم و سطح کے احاطہ سے حاصل ہے بلکہ ان میں سے ایک بھی اس
مطلب کی تصویر کے لئے کافی ہے خط و نقطہ اگر قابل احاطہ نہیں تو نہ سہی ہم نے یہ کب التزام کیا تھا
کہ سطح کی صورت خط اور خط کی صورت نقطہ کا بھی احاطہ ہونا چاہئے ہاں یہ بات ضرور ہے کہ ہر
شئی کے لئے وہی محیط ہو جو اس سے منتزع ہو بلکہ منشاء انتزاع بھی اگر محیط انتزاعیات ہو تو
کیا بعید ہے آخر خود خداوند کریم کا اور اس کے علم کا موجودات اور معلومات کی نسبت محیط ہونا
ایسا نہیں کہ اس کا انکار کیا جائے حالانکہ خداوند علیم اور اس کے علم
کو بہ نسبت موجودات و معلومات انتزاعی نہیں کہہ سکتے تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا
بلکہ معاملہ بالعکس کہیئے تو بجا ہے چنانچہ تقریر وجود و معدوم کے یاد کرنے سے ان شاء اللہ اس باب
میں اطمینان ہو جائے گا۔ سو اگر یوں کہا جائے کہ خط کو سطح اور نقطہ کو خط محیط ہے اور وجدان و
مشاہدہ کو شاہد اس کا قرار دیا جائے تو اہل حق کو ان شاء اللہ کچھ گنجائش انکار نہ ہوگی۔

خط اگر چاروں طرف سے وسط سطح میں واقع ہو تو اس کی نسبت سطح کا محیط ہونا ظاہر و باہر ہے
علی ہذا القیاس اگر نقطہ وسط سطح میں ہو تو اس کی نسبت بھی خط کا محیط ہونا چنداں مخفی نہیں کیونکہ اگر
کسی دائرہ یا کرہ کو متحرک علی نفسہ تسلیم کریں تو لاجرم محیط سے لے کر نقطہ تک دوائر متوازیہ پیدا ہوں گے
جن میں سے سریع الحرکت اور بڑا دائرہ محیط ہوگا اور سب میں بطئی الحرکت اور چھوٹا وہ دائرہ ہے جو
مرکز کو محیط اور اس سے متصل ہے سوئے دائرہ لاجرم اس نقطہ مرکز کو محیط ہے اور ظاہر ہے کہ سب
نقاط آپس میں برابر ہیں تو لاجرم ہر نقطہ کے گرد ایک خط مستدیر اور مدور ہوگا جو اس کو محیط ہے
ہاں جو خط کہ طرف سطح پر واقع ہے اور ایسے ہی وہ نقطہ جو اس خط کی طرف پر واقع ہے جو طرف
سطح ہے اس کی نسبت البتہ احاطۂ سطحی اور خطی کا بالفعل ہونا بظاہر مخفی ہے۔ مگر بایں نظر کہ خط کا
طرف سطح پر واقع ہونا کرات فلکیہ میں تو متصور ہی نہیں اگر متصور ہے تو مکعبات میں متصور ہے سو
جہاں مکعبات واقع ہیں وہاں لاجرم کوئی دوسرا جسم ضرور ملاصق ہوگا اور اس کے تلاصق کے باعث پیدا
ہے کہ وہاں تک سطح واحد ہو جائے گی اور خط مذکورہ وسط میں آ جائے گا۔ ہاں اگر کرات میں خطوط
بالفعل ہوتے تو بہ نسبت خط فلک الافلاک یہ گمان ہو سکتا تھا کہ یہ خط طرف سطح پر واقع ہے وسط سطح میں واقع
نہیں۔ سو ایسے ہی خطوط و نقاط کے لئے اگر کوئی ماہیت ہے تو جو ایک خط کی ماہیت ہوگی وہی دوسرے خط
کی ماہیت ہوگی ایسے ہی جو ایک نقطہ کی ماہیت ہے وہی دوسرے نقطہ کی ماہیت پھر جو ایک خط یا ایک نقطہ

سکے احکام اور آثار جو ہوں گے وہی دوسرے کے ہوں گے۔ اس میں اگر علم بمعنی مبدا٫ انکشاف کسی پر واقع ہو جیسا اور جو جب مذکورہ اس کو محیط ہوگا تو اس پر واقع ہو سکے گا اور اس کو بھی محیط ہوگا۔

الحاصل یہاں نظر کہ علم بمعنی مبدا٫ انکشاف کو اپنے تعلق میں کسی مفہوم سے انکار نہیں۔ اور علم بالفعل کے لئے لازم مبدا٫ انکشاف معلومات کو محیط ہو پھر جو مدرکہ محاکی کی جانب ہوگا وہی لازم ہے کہ محیط کی جانب پیدا ہو تو بالطبع جس قسم کے حدود وجود خارجی کی جانب پیدا ہوں گے وہی مبدا٫ انکشاف کی جانب بھی پیدا ہوں گے۔ اور جس قدر طبقات وجود خارجی کی جانب ہوں گے اسی قدر وجود ذہنی کی جانب ہوں گے۔ بالجملہ موجود حقیقی خارج میں وجود خارجی ہے۔ بلکہ یوں کہو کہ وجود خارجی وجود ذہنی کے مقابل ہے اور وجود ذہنی محض ذہنی ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود خارجی محض وجود ہے اور جو کچھ ہے سو ذہن کے یا وجود خارجی ہے یا حدود وجود سو حدود وجود تو امور انتزاعیہ ہیں ان کو تو محض خارج نہیں کہہ سکتے ان کے موجود خارجی ہونے میں ہی کلام ہے۔ اگر مصداق خارج ہوگا تو یہی وجود ہوگا۔ اس صورت میں حدود مذکورہ موجود فی الخارج ہوں گے۔ اور وجود داخلی بوجہ حدود اور غیر وجود خارجی بوجہ فی وجود ہیولانی ان کے لئے منشاء انتزاع ہوگا۔ مگر جیسے اشکال ہندسی میں نظر سطح داخل پر ہوتی ہے۔ سطح خارج پر نہیں ہوتی۔ مثلث و مربع اگر کہئے ہیں تو سطوح داخل شکل مثلث و مربع کو کہتے ہیں۔ اگرچہ شکل مثلث و مربع سطح خارج کے ساتھ بھی قائم ہو ایسے ہی حدود وجود میں نظر وجود داخل کی طرف ہوتی ہے وجود خارج کی طرف نہیں ہوتی اگرچہ حدود مذکورہ دونوں کے ساتھ قائم ہوں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

اور نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے۔ وہاں جب اگر ان کو مد نظر رکھئے تو تصادق اور تباین لازم آیا کرے کیونکہ حدود مذکورہ جب بعنوان خارج متغیر ہوں تو دیکھو کہ جب قطع نظر از وجود داخل سے لیں گے تو ان کو دونوں ایک ہی وجود کے عنوان کی عنوان ہوں گی۔ ظاہر ہے کہ اگر دو مثلث ایک اوپر کھینچے جائیں اور پھر ان کو عنوان سطح خارج کہا جائے تو پھر سوا ان دو سطحوں کے جو بیرون مثلث میں پیدا ہو گیا ہے دونوں ہی مثلثوں کا عنوان ہے اس صورت میں جن کو متباین کہتے تھے ان میں فقط فرق اعتباری ہوگا۔ دوسرے وجود داخل کے کوئی عنوان ہو ہی نہ سکے گا۔ ہاں اگر وجود داخل ہیولانی کو عنوان کہا جائے تو دونوں خرابیاں لازم نہیں آتیں۔ بالجملہ ہیولانی و حدود میں نظر وجود داخل پر ہوتی ہے۔ سو حدود مذکورہ اور وجود داخل باہم ہوں گے۔ گو ان کے لئے خارج میں وجود ہوگا۔ ورنہ باعتبار عنوان خارج میں موجود نہیں ذہن میں موجود ہیں کیونکہ اس وقت وجود ذاتی داخل ہیولانی ہوگا۔

اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ امور انتزاعیہ کو جمیع الوجوہ معدوم فی الخارج نہیں کہہ سکتے بلکہ

کی ضرورت نہ ہو۔

الغرض حدود باہم ایک دوسرے کے لئے منشائی انتزاع ہیں اور ایک دوسرے کے محتاج بھی
انتزاعی ہیں اور سوا حدود کے اور کوئی امر انتزاعی نہیں کیونکہ سوا حدود کے وجود ہے یا عدم سو عدم تو
قابل انتزاع ہی نہیں۔ ورنہ عدم کے لئے اتصاف بالموجودیات لازم آئے گا تحقق اور انتزاع جو
لوازم امور وجودیہ میں سے ہیں انتزاعیات کے لئے مسلّم ہے۔ پھر عدم اگر منتزع ہو تو کیونکر
ہو۔

باقی یہ حکم کہ عدم قابل حکم نہیں اور قابل انتزاع اگر عدم کے تحقق پر دلالت کرتا ہے تو تحقق بالذات پر
دلالت نہیں کرتا۔ مطلق تحقق پر دلالت کرتا ہے سو ہم بھی کہتے ہیں کہ حدود مذکورہ جیسے وجود کے لئے
عنوان ہوتے ہیں۔ ایسے ہی عدم کے لئے بھی عنوان ہو سکتے ہیں۔ فقط فرق ہوتا ہے تو اتنا ہوتا ہے
کہ پہلی صورت میں اپنے معنون کے ساتھ قائم ہیں اور صورت ثانیہ میں معنون کے ساتھ قائم نہیں۔
کیونکہ معنون اس صورت میں عدم داخل ہے اور عدم اس قابل نہیں کہ اس کے ساتھ کوئی چیز قائم ہو۔
وہ خود بھی قائم نہیں اس کے ساتھ کوئی کیا قائم ہو۔ بلکہ اس صورت میں حدود مذکورہ وجود خارج کے
ساتھ ہیں اور یہی ان کے لئے منشاء انتزاع ہے۔ باقی عدم مطلق کا تصور جیسے بالکنہ متصور نہیں ویسے
ہی بوسیلہ حدود مذکورہ بھی نہیں۔ بلکہ مثل تصور وجود مطلق بذریعہ اضافت سلبیہ ہے یعنی سلب اضافت
حدود کر کے اس کا عنوان بنا لیتے ہیں اور بطور ایجاب حدود اس پر حکم کر لیتے ہیں۔ چنانچہ لا متناہی
جو اس مادہ خاص میں اطلاق کو لازم ہے خود اس بات پر شاہد ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ تناہی ایک امر وجودی ہے گو وجود انتزاعی ہی سہی۔ کیونکہ حاصل اس کا وہی حدود
مذکورہ ہیں اور ان کے لئے وجود انتزاعی حاصل ہے۔ اگرچہ خود ان کا تحقق بوجہ عدم اطراف حاصل ہو
اور وجود انتزاعی تحقق علم کے لئے کافی ہے۔ اس صورت میں حاصل کلام یہ ہوگا کہ تصور عدم مقید بوسیلہ
حدود ہوتا ہے اور تصور عدم مطلق بوسیلہ تصور عدم محدود یعنی بذریعہ تصور عدم مقید ہوتا ہے یعنی جیسا کہ
تصور وجود مقید بوسیلہ حدود ہوتا ہے اور تصور وجود مطلق بذریعہ تصور وجود محدود یعنی بصورت تصور
وجود مقید ہوتا ہے۔

غرض جیسے ابتداءً علم تمام کلیات بوسیلہ علم جزئیات ہوتا ہے جس کو یوں کہہ سکتے ہیں کہ علم عام
بوسیلہ علم خاص ہے ایسے ہی وجود مطلق اور عدم مطلق کا علم بوسیلہ علم وجود مقید و عدم مقید ہوتا
ہے۔ بالجملہ اول تصور مقید ہوتا ہے اور بوجہ تحقق علم اس کے لئے وجود ذہنی حاصل ہو جاتا ہے

کر دھوپ کی طرف وجود کی چوٹ کا احتمال بھی نہیں جاتا سایہ ہی کو وجودی سمجھ لیتے ہیں۔

اب دیکھئے یہاں عدم الوجود بمنزلہ وجود العدم ہے ایسے ہی علم کو سمجھئے۔ اصل میں دھوپ کی جانب علم ہے اور سایہ کی جانب عدم العلم مگر بادی النظر میں دیکھئے تو دھوپ کی جانب عدم العلم اور سایہ کی طرف علم العدم معلوم ہوتا ہے۔ سو جیسے کہ علم عدم بطور انتزاع سمجھتے ہیں وہ حقیقت میں عدم العلم اور عدم انتزاع ہے۔ مگر بوجہ اشتباہ برعکس معلوم ہوتا ہے اور جب علم بھی نہیں تو پھر یہ اعتراض بھی وارد نہیں ہو سکتا کہ علم عدم اس کے تحقق اور قابلیت انتزاع پر دلالت کرتا ہے۔ بہرحال عدم کے لئے کسی درجہ کا تحقق ہی نہیں جو قابل انتزاع ہو اور ہو تو کیوں کر ہو۔ اجتماع النقیضین اور اجتماع الضدین اور اتصاف الضد بالضد اگر ممکن ہو تو عدم کے لئے بھی وجود ہو۔

الغرض عدم تو بوجہ مذکور قابل انتزاع نہیں اور قابل انتزاع ہو تو پھر منشاء انتزاع کون ہوگا امور انتزاعیہ کا بذات خود معدوم ہونا اور بوجود منشاء انتزاع موجود ہونا تو پہلے معلوم ہو چکا ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی ہے۔ پھر وجود بھی بذات خود معدوم ہوگا تو وہ موجود ہی کون ہوگا معہذا وجود کے لئے بھی کوئی منشاء انتزاع ہو تو تقدم الشیء علی نفسہ لازم آئے۔ کیونکہ امور انتزاعیہ کا وجود منشاء انتزاع کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اور موقوف علیہ کا وجود موقوف کے وجود سے پہلے ہونا چاہیئے۔ اس لئے منشاء انتزاع وجود، وجود سے پہلے موجود ہوگا اور اس کے لئے وجود وجود سے پہلے حاصل ہوگا۔

الغرض وجود بھی قابل انتزاع نہیں۔ پھر جب عدم اور وجود دونوں قابل انتزاع نہیں تو بجز حدود فاصلہ کے تیسرا اور کوئی نہیں جس کو قابل انتزاع کہیئے۔ لاجرم مصداق انتزاعیات سوا حدود مذکورہ کے اور کوئی نہ ہوگا۔ چنانچہ معنی انتزاع خود اسی طرف کھینچتے ہیں کیونکہ نزع و انتزاع کسی چیز کے کسی ایک چیز سے یا دو چار چیزوں میں سے نکال لینے کو اور کھینچ لینے کو کہتے ہیں۔ سو قبل حدوث حدود نہ وجود کسی طرف کا منزوع ہے اور نہ کسی حد کا محدود ہے اور نہ عدم ہے ہاں حدود مذکورہ بین الوجودین واقع ہوتے ہیں۔ کیا سے ان کا وقوع بین الوجود الخاص والعدم الخاص لازم آتا ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

القصہ بجز حدود مذکورہ امر انتزاعی اور کوئی نہیں ہوتا، وہ انتزاعی ہیں اور وجود منشاء انتزاع اور اصل سب میں اول جو انتزاع ہے تو حد وجود کا انتزاع ہے پھر حد وجود کی حد کا انتزاع ہے۔ نہایت ما فی الباب اور نہایت کار یہ ہوگا کہ ایک حد یا وجود اپنے انتزاعی ہونے کے

دوسری حد کے لئے منشاء انتزاع ہو۔ اور غور سے دیکھئے تو سب جگہ منشاء انتزاع وجود ہی ہوتا
ہے۔ ہاں بوجہ فرق مراتب فرق قرب وضعف ہوتا ہے۔ اب آگے اپنا فہم ہو تو مطابق کر کے
دیکھ لیجیئے۔ ہمارا یہ کام نہیں کہ تفصیل وار ہر ہر امر انتزاعی پر مفہوم حد تام کو مطابق کر کے دکھلائیں بلکہ
ایک اشارہ اجمالی کر دو تصریح تفصیلی سے اہل فہم کے نزدیک زیادہ ہے۔ ہم بھی کئے جاتے
ہیں۔

اب آپ فہم پر مخفی نہیں کہ حدود فواصل مذکورہ امور اضافیہ اور مفہومات نسبیہ ہوا کرتے ہیں کیونکہ
مفہوم حیلولت بین الشیئین ان کے مفہوم میں داخل ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ
حیلولت کا تعقل ان دونوں کے تعقل پر موقوف ہے۔ سو یہی اضافت میں ہوتا ہے اس سے زیادہ
اور کیا ہوتا ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب کسی امر انتزاعی کے عدم ہونے میں تامل نہ رہے
گا کیونکہ ایسا کوئی انتزاعی نہ ہوگا۔ جس میں مضمون اضافت نہ ہو یا ہو تو مخفی ہو۔ جب اس تطویل لاطائل سے
فراغت پائی تو اب اصل مطلب کی سوجھی!

آپ کو یاد ہوگا جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ کسی شئی کا کسی شئی سے اقرب من نفسہ ہونا ملزوم للازم
ذات اور منشاء انتزاع میں منحصر ہے۔ ملزوم لازم ذات کی نسبت اقرب من نفس اللازم ہے
اور منشاء انتزاع انتزاعیات کی نسبت اقرب من نفس الانتزاعیات ہے۔ سو بعد اقربیت ملزوم
کا بہ نسبت لازم ذات تو اقرب ہونا ہم واضح کر چکے۔ رہا منشاء انتزاع سو اس کے اقرب ہونے
کے اثبات مبادی تو ثابت کر چکے ہیں نتیجہ نکال کر دکھا دینے کی دیر ہے۔ سو سنئے!

حدود کا بطفیل وجود موجود ہونا تو ظاہر ہے یہ ممکن نہیں کہ حدود موجود ہوں اور وجود ان کی
منشاء انتزاع کی حاجت نہ ہو۔ بلکہ حدود کا وجود ہی نہیں۔ اگر ہے تو وجود ہی موجود ہے۔ اور
جب یہ صورت ہے تو علم حدود بے علم وجود محدود متصور نہیں۔ جیسے علم لازم بے علم ملزوم متصور
نہ تھا۔ بلکہ علم ملزوم کا علم لازم سے اقدم ہونا ضرور تھا۔ ایسے ہی علم انتزاعیات سے علم منشاء
انتزاع کا سابق ہونا ضرور ہے۔ اور وجہ وہی ہے کہ مقتضاء ذاتی لازم ذات انتزاعیات
ہے۔ خارج وذہن میں یکساں رہے گا۔ یہ ممکن نہیں کہ ذہن میں آکر متبدل یا مستثنیٰ ہو جائے ورنہ لازم
ذات نہ ہوگا۔ اور مثل ذہن خارج میں بھی انفکاک ممکن ہوگا۔

سو اس کا حاصل بجز اس کے اور کیا ہے کہ حدود کو اپنے تحقق خارجی میں وجود کی ضرورت نہیں
کیونکہ منشاء انتزاع حدود بجز وجود کے اور کوئی نہیں۔ حدود و وجود باہم ایک دوسرے کے لئے

منشاء انتزاع ہو سکتے ہیں تو بہ حیثیت وجود ہو سکتے ہیں۔ اتنا فرق ہے کہ ان کا وجود بہ نسبت وجود
مطلق ضعیف ہو۔ سو یہ بات بسر و چشم ہے کون کہہ سکے گا کہ عدد و متوسط کا وجود ہم سنگ مطلق
وجود یعنی منشاء انتزاع اول ہے انتزاعیات کو جو وجود حاصل ہوتا ہے تو بالذات نہیں ہوتا۔
بہ طفیل منشاء انتزاع ہوتا ہے۔ پھر دونوں کیوں کر برابر ہونے لگے۔ ایک قوی ہوگا دوسرا ضعیف
ہوگا۔ بالجملہ وجود عدد و متوسط وغیرہ وجود مطلق ہے۔ اس صورت میں منشاء انتزاع بجز
وجود اور کوئی نہ ہوگا۔ نہایت کار بعض مراتب میں وجود کے لئے پیرایۂ عدد و حیوان و جسم
وجود ظلی میں بھی شامل وجود خارجی منشاء انتزاع امر انتزاعی سے سابق اور مقدم ہوا تو اگر خود امر انتزاعی کو
بھی اپنا علم ہوگا تو بعد علم منشاء انتزاع ہوگا۔ اس صورت میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ امر انتزاعی بھی
اگر اپنے ڈھونڈنے کو نکلے تو اپنا پتہ و نشان ان کے پیچھے ملتا ہے۔ جیسے منشاء انتزاع نظر پڑتا ہے
سو یہ مضمون بعینہ وہ مطلب ہے جو اس عبارت سے نکلتا ہے۔

المنشأ والمنتزع اقرب الی الامور الانتزاعیة من انفسها

اور بجائے لفظ اقرب کے اگر لفظ اولیٰ رکھیں جو بیک معنی مرادف اقرب ہے تو پھر
صورت عبارت بوجہ تبدیل صلہ یہ ہو جائے گی۔

المنشأ والمنتزع اولیٰ بالامور الانتزاعیة من انفسها

رہی یہ بات کہ نسبت اولویت تغائر کو مقتضی ہے اور امر انتزاعی اپنا مغائر ذات نہیں سو
اس کا وہی جواب ہے جو دربارۂ اثبات تغائر لازم من نفس اللازم کلام آیا ہے۔ اتنی حیثیتیں
اعتبار وہاں ہو سکتی ہیں ویسے ہی تین اعتبار یہاں بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ جیسے وہاں لازم کو
من حیث ہو ہو کے مغائر لازم من حیث القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے ایسے ہی یہاں بھی
امور انتزاعیہ کو من حیث ہو ہو کے مغائر امور انتزاعیہ من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں۔
اور جیسے وہاں لازم کو بحیثیت وجود ذہنی مغائر لازم من حیث الوجود الخارجی کہہ سکتے تھے یہاں بھی امور
انتزاعیہ بحیثیت وجود ذہنی کو مغائر امور انتزاعیہ من حیث الوجود العینی کہہ سکتے ہیں اور جیسے وہاں لازم
من حیث الوقوع علی المعروض کو مغائر لازم من حیث القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے۔ ایسے ہی یہاں بھی
امور انتزاعیہ یعنی عدد و متوسط وغیرہ کو من حیث القیام بالوجود الخارجی منشا مغائر امور انتزاعیہ من حیث
القیام بالوجود الداخل فیہا یعنی من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں اور یہ احتمال اور یہ اعتبار سارے
عدد میں جاری ہے کیونکہ وجود مطلق کے ملنے تو کوئی عدد ہو نہیں۔ چنانچہ اوپر واضح ہو چکا ہے۔ بلکہ

صورت میں جو حد پیدا ہوگی بین الوجودین پیدا ہوگی ۔ اور اگر بالفرض وجود مطلق کے لئے کوئی حد ہے
تو وہ حد بین الوجود المطلق والعدم المطلق ہوگی!

الغرض یہ تینوں اعتبار بہ نسبت جمیع حدود مذکورہ متصور ہیں ۔ مگر لالازم کی حیثیت عرض یا عروض
حد فاصل بین اللازم والمعروض کو مستلزم ہے ۔ اس صورت میں حد فاصل بین اللازم والمعروض کے لئے
لازم منشاء انتزاع ہوگا اور جو نسبت کہ لازم کو ملزوم کے ساتھ تھی وہی نسبت حد فاصل کو لازم
کے ساتھ ہوگی یعنی جیسے ملزوم اولیٰ بالملازم من نفس اللازم تھا ایسے ہی لازم اولیٰ بالحد الفاصل
ہوگا ۔ مگر جیسے عوارض لازم کو یہ لازم ہے کہ ایک حد فاصل پیدا ہو ایسے ہی جہاں حد فاصل
ہوگی وہ بین اللازم والمعروض بجا ہوگی:

وجہ اس کی یہ ہے کہ بین الشیئین بھی حدوث حدود فاصلہ ممیزہ بعد اقتران جب ہی متصور ہے
کہ دونوں مختلف النوع ہوں ۔ ورنہ بعد اقتران الشیئین واحد ہو جائیں گے ۔ پانی کو دیکھئے کہ اس کو
اگر پانی ہی کے ساتھ ملا دیجئے تو مجموعہ ایک شئی واحد متصل ہو جائے گا ۔ جب دو چیزوں کا یہ حال ہے
کہ بعد اقتران بقاء تمیز کے لئے اختلاف نوعی کا ہونا ضرور ہے تو ایک شئی واحد میں جس میں ایک
بجز وحدت کے کثرت کا نام بھی نہیں ۔ حدوث تمیز اور حدود فاصلہ کا ظہور کیوں کر متصور ہے ۔ باقی
اختلاف نوعی کس بات پر متفرع ہے اور اس کے حدوث کے کیا سامان ہیں ۔ اس مقام میں ہم
کو بیان کرنا ضرور نہیں ۔ ہاں اگر اختلاف نوعی کا عالم میں کوئی منکر ہوتا اور کوئی شخص یہ کہہ سکتا
کہ موجودات عالم میں سب ایک نوع کے افراد ہیں تو اس وقت اس کے اثبات کی طرف متوجہ ہونا
قرین عقل تھا ۔ اور جو صورت یہ کہ موجودات عالم میں اختلاف نوعی کے ہونے پر ہر بچہ بڑا چھوٹا تمام
افراد بشر کو اتفاق ہے تو پھر اس تطویل لاطائل سے بجز بے ہودہ دماغ سوزی کے کیا حاصل ۔ ہاں ایک
احتمال باقی ہے کہ شخص وجود میں تمیز اور حدوث حدود کے لئے اقتران ہی کی کیا ضرورت ہے ۔
جو اجزاء ہوا و اختلاف نوعی کے قائل ہونے کی نوبت آئے یہ بھی تو ممکن ہے کہ باہم انفراج ہو اور
بوجہ تفرق ایک دوسرے سے متمیز ہو سو اس کا جواب یہ ہے کہ تفرق و اتصال کے لئے امتیاز
طرفین کا ہونا ضرور ہے تاکہ صحیح تفرق و اتصال ہو سکے کیونکہ اتصال بعد التفرق اور تفرق بعد الاتصال
ایک حرکت ہے اور ہر حرکت کے لئے ایک مسافت ضرور ہے اور تفرق و اتصال اول میں تو تفرق
کے ساتھ اتصال اور اتصال کے ساتھ تفرق ممکن ہے اور جب یہ ممکن ہے تو پھر وہی وجود مسافت
ضرور ہوگا اور محال ہے تو تفرق و اتصال میں تقابل نہ رہے گا تقابل تضاد کہئے یا تقابل عدم و ملکہ

کیونکہ ان دونوں تقابلوں میں متقابلین میں سے جہاں ایک ہوگا وہاں دوسرے کا ممکن ہونا مفقود ہوگا۔

مگر تقابل کا تو انکار ہو ہی نہیں سکتا ورنہ انکار بدیہی لازم آئے گا۔ سو چار و ناچار وجود مسافت کا قائل ہونا پڑے گا چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر نہیں تو پھر کوئی مفہوم ظاہر نہیں اور ظاہر ہے کہ ظرف محیط مظروف ہوا کرتا ہے سو وجود کے لئے اگر ظرف قرار دیا ہے تو احتیاج معکوس اور تقدم الشئی علی نفسہ لازم آئے گی۔ یعنی تمام موجودات تحقق میں وجود کے محتاج ہیں۔ یہاں وجود منجملہ موجودات ظرف کا محتاج ہوگا۔

اور وجہ اس کی پہلے ظاہر ہو چکی کہ ذہنی ظرف تحقق حقیقت میں معروض ہوتا ہے۔ اور معروض مثل واسطہ فی العروض و وقوع مبادی حوادث میں سے ہے۔ اس لئے کہ حسب قرارداد سابق ہر حادث کو بوجہ حدوث اپنے حدوث میں تین چیزوں کی ضرورت ہے۔

ایک واسطہ فی العروض، دوسرا وقوع، تیسرا معروض۔ اور مبادی باقیہ متممات امور ثلاثہ مذکورہ میں سے ہوتی ہیں اور جو حادث ہی نہیں ان کو ان چیزوں کی ضرورت ہی نہیں۔ سو وجود اگر حادث ہوا اور اس کو بھی اپنے تحقق میں امور ثلاثہ کی ضرورت ہوگی تو پھر معلوم نہیں قدیم کون ہوگا اور استقرار کس کی صفت ہوگی۔

بالجملہ انتزاع کے لئے ضرور ہے کہ کوئی ظرف وجود کو محیط ہوا اور وجود سے تحقق میں سابق ہو۔ سو اس میں احتیاج معکوس اور تقدم الشئی علی نفسہ لازم آئے گی۔ اس لئے تفرق و اتصال کے در حسبہ وجود مطلق میں گنجائش ہی نہیں اس لئے حدوث عدد کے لئے جو بالیقین مشہور و مسلم کا ذا نام ہے اختلافات نوعی کی ضرورت اور اقتران کی حاجت ہے اور جب دو مختلف النوع بایں وجہ اقتران عدد و تا صلہ حادث ہوں گے تو لاجرم وہ دونوں باہم قابل و منفعل ہوں گے اور منفعل کی جانب کسی صفت کا عروض ہوگا جو فاعل کی جانب سے اس پر عارض ہوگی اور یہی ہمارا مطلب تھا توضیح اس مطلب کی مناسب وقت دیکھ کر یہ معروض ہے۔

کہ معروضات سابقہ میں یہ بات بتقریب ہی واضح ہو چکی ہے کہ لوازم ذات مضاف حقیقی اور ملزومات مضاف الیہ حقیقی ہوا کرتے ہیں۔ یعنی اپنے کنہ لازم ذات و مفہوم ملزوم تقابل تضائف ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ وجود و عدم دونوں حقائق اضافیہ میں سے نہیں۔ دوسرے یہ، دونوں اگر کسی کے لوازم ذات میں سے ہوں تو لاجرم ان کا ملزوم ان سے پہلے متحقق ہوگا اور وجود و عدم کا

متحقق اس کے تحقق پر موقوف ہوگا۔ سو یہ دونوں باتیں بہ نسبت مرتبۂ مقصورہ جو کہ بس خود نسبت
عدم و وجود کا حال تو کھلا ہوا ہے کہ وہی تحقق میں سب سے اوّل ہے اور سب متحقق کا تحقق اسی کے
تحقق کی فرع ہے اس کو کوئی ہر یا دا اس کو نہ مانے تو نہ مانے۔

باقی رہا عدم تو اس کے لئے تحقق نہ اس کا تحقق کسی پر موقوف جو لزوم یا سوا اس کے اور مضمون
ایسا ہو کی گنجائش ہو اس عدم لزوم اور سوا اس کے اور اعدام کا ہونا اگر کہئے تو بجا ہے کیونکہ جب
ذات ہی کا تحقق نہیں تو اوصاف کا تحقق کہاں اس لئے چاہ نا چار یہی کہنا پڑے گا کہ مصداق لازم
ذات حدود حاکمہ ہیں جن کو باسما ہونے بنام حدود فاصلہ اور ہیاکل تعبیر کیا ہے کیونکہ بار بار وجود
و عدم ہیں تو یہ حدود ہیں سو اس پر نفس نفس بھی موجود تو توقف تحقق کی بھی متحقق تھا۔ غرض ہنا لزوم بھی
مسلم۔ غرض وہ کون سی بات ہے جو خواص ذات میں ہوتی ہے اور ان میں نہیں ایک شبہ ہو تو
حلول سریانی کے ہونے میں شبہ ہو سو اس کا جواب یہ ہے ۔ ۔

کہ واقعی بادی النظر میں ما بین ملزوم ولازم ذات حلول سریانی معلوم ہوتا ہے مگر دیدۂ تحقیق
ہو تو معلوم ہو کہ جہاں حلول سریانی ما بین لازم ذات و ملزوم ہے وہ ما بین کو اللازم و عنوان الملزوم
ہے۔ بین کو اللازم والملزوم نہیں۔ تشریح اس اجمال کی یہ ہے ۔ ۔

کہ جہات وجودیہ سب وجود مطلق کی طرف راجع ہیں۔ اور سب یا بعض عدم کی طرف راجع
ہوں کیونکہ بعد وجود بجز عدم اور کیا ہے مگر چونکہ لازم میں ایک جہت خاص ملحوظ ہوتی ہے۔ بلکہ خود
ایک جہت خاص ہوتا ہے تو مصداق ملزوم بھی وجود خاص ہوگا۔ مگر چونکہ تخصیص وجود بات بے لحوق
عدم ممکن نہیں تو حاصل وجود خاص کے ملزوم ہونے کا یہ ہوا کہ مصداق ملزوم وجود من حیث ہو
ہے وہ بشرطیکہ عدم خاص لاحق ہو لحوق عدم خاص واسطہ فی الثبوت لزوم ہیکل خاص ہوا اور واسطہ
فی العروض فقط وہ مرتبہ من حیث ہو ہو وہ وجود مطلق کا مرجع جہات وجودیہ ہونا ملحوظ ہو
جائے گا۔

اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ مرتبہ واسطہ فی العروض وہی مرتبہ ملزوم ہے۔ اتنا فرق ہے
کہ تسمیہ لازم و ملزوم میں نسبت و تعدی بین اللازم والملزوم پر نظر ہوتی ہے اور تسمیہ واسطہ فی العروض
میں نسبت و تعدی بین اللازم والملزوم پر کچھ لحاظ ہوتا ہے یا فقط یہی نسبت ملحوظ ہوتی ہے بالجملہ
جو چیز بہ نسبت معروض کے عارض ہے بہ نسبت واسطہ فی العروض کے لازم ذات ہے پھر جب واسطہ
فی العروض نفس وجود ہوا تو ملزوم بھی وہی ہوگا اور کھلا ہوا ہے کہ حدود وجود میں حلول سریانی ممکن ہے

اور پھر حدود کا محدود ہونا بھی غلط ہوگا۔ مثلاً سطح مقعر کرہ کو خط مستدیر لازم ہے۔ سو اس خط مستدیر
کرا پنے لزوم کے ساتھ جو ایک سطح خالی ہے حلول طریانی ہے اور اس خط مستدیر کو کسی حیثیت سے
منتسب کریں یا باعتبار قیام بالسطح الداخل لیں تو اس خط کے ساتھ جب باعتبار قیام بالسطح الخارج
لیں حلول سریانی ہے سو پہلے اعتبار سے لازم ہے اور دوسرے اعتبار سے عنوان ملزوم اور
معنون۔ سو عنوان ملزوم ٹھہرائیں تو اعتبار اول لازم ماہیت ہوگا اور ثانی لزوم ظاہر ہوگا۔ ورنہ
فقط معنون کو لیجئے تو لازم وجود یا عرض مفارق اور تیسرے اعتبار سے عارض اور یہ فرق ہر چند اعتباری
ہے مگر قابل اعتبار ہے اس لئے کہ اعتبارات ثلاثہ سے احکام متفاوتہ پیدا ہوتے ہیں۔ یہ حکم کہ
سوا مرکز نقطۂ داخلہ دائرہ سے جتنے خط محیط تک خارج ہوں گے ان سب میں بڑا وہ خط ہے
جو مرکز پر ہو کر جائے اور سب میں چھوٹا وہ ہے جو اس کا متمم ہو اور سوا ان کے جو بڑے خط کے
قریب ہو وہ اس سے بڑا ہوگا جو بڑے سے دور اور چھوٹے کے قریب ہوگا۔ یہ حکم باعتبار قیام
بالسطح الداخل ہے اور یہ حکم کہ نقطۂ خارج از دائرہ سے اگر محیط دائرہ تک خطوط متعددہ کھینچے جائیں
تو پھر سب میں چھوٹا وہ ہے جو مرکز کی سمت میں ہو اور سب میں بڑا وہ ہے جو دائرہ کو مماس ہو اور جو
بڑے خط سے قریب اور چھوٹے سے بعید ہو۔ بہ نسبت اس خط کے جو چھوٹے سے قریب اور بڑے
سے بعید ہوگا بڑا ہوگا۔ یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الخارج ہے اور باعتبار کسی حیثیت جز ان دونوں
شکلوں میں سے ایک بھی نہیں چنانچہ ظاہر ہے۔

غرض اختلاف احکام سے ثابت ہے کہ فرق اعتبارات ثلاثہ قابل اعتبار ہے۔ سو یہ
تینوں مراتب باہم متقابل ہیں اور ایک دوسرے میں بطور سریان حلول کئے ہوئے ہیں۔ بہر حال
عنوان ملزوم اور کنہ لازم میں حلول سریانی ہوتا ہے۔ غایۃ ما فی الباب تسلیم حلول سریانی سے
بطلان فرق حقیقی اور تحقق فرق اعتباری لازم آئے۔ مگر کوئی ایسا لازم ماہیت بتلائے تو سہی جس میں
یہ بات نہ ہو کہ عنوان ملزوم میں اور لازم کی کنہ میں فرق حقیقی ہو فرق اعتباری نہ ہو۔

رہی یہ بات کہ تدرج ہونا اربعہ کو لازم ہے اور پھر لازم بھی کیسا کہ لازم ماہیت پایا جس
اربعہ سے عام مطلق ہے اور یہ لزوم تغایر حقیقی پر دلالت کرتا ہے۔ سو اس کا جواب یہ ہے۔
کہ مثال مذکور میں تسامح ہے۔ اس مثال میں لزوم اصطلاحی نہیں لزوم لغوی ہے اور ہماری
غرض لازم سے وہ چیز ہے کہ وصف خارج از ماہیت ہو داخل ماہیت نہ ہو یوں جنس و فصل کو
باعتبار ضرورت ذاتی جو مقتضائے جزئیت و کلیت ہے اگر لازم کہیں تو قاعدہ مذکورہ پہ

ہو یا نہ ہو اگر حد و ظرف ہوں گے تو ظاہر ہے کہ حلول طریانی ہو گا ورنہ پھر حد و ظرف کہنا غلط

اور اگر حد و ظرف نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔

یا دونوں کا وجود جُدا جُدا ہے یا ایک ہی وجود۔ اگر جدا جدا ہے تو ایک دوسرے سے مستغنی ہو گا۔ پھر بایں ہمہ حلول سریانی ہو تو اول تو یہ استغناء مُبدّل باحتیاج ہو جائے گا۔ کیونکہ حلول کے لئے احتیاج ضرور ہے۔ دوسرے اجتماع المثلین لازم آئے گا اور تمیز کی کوئی صورت باقی نہ رہے گی۔ نہ خارجاً نہ ذہناً۔ اگر وجود واحد ہے تو پھر فرق ہی کیا؟ اختلاف اعتبار متصوّر نہیں۔ مگر اس فرق اعتباری کو سوا محدود حلول کوئی نہیں کہتا۔

باقی رہا سواد و بیاض کا بعض اجسام میں ایسی طرح حلول کرنا کہ جہاں سے کاٹئے وہاں سپیدی یا سیاہی موجود رہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ حلول سریانی ہے۔ حالانکہ سپیدی و سیاہی اور جسم میں تم فرق حقیقی ہے تو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ یہ بات سطح ہی کی موجود ہے۔ سطح کو جہاں سے کاٹئے وہاں سطح موجود رہے پھر سطح ہی نے کیا قصور کیا ہے کہ باوجود تساوی سواد و بیاض حلول سریانی نصیب نہیں۔

دوسرے سواد و بیاض وغیرہ الوان ایک سطح جسم خاص کا نام ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ایک جسم سے ایک ہی طرح کے سطوح پیدا ہوں گے۔ باقی قطع جسم میں تصوّر لون ایسا ہی سمجھئے۔ جیسا تصوّر سطح وہ اگر بالفعل ہے تو یہ بھی بالفعل ہے اور وہ بالقوۃ تو یہ بھی بالقوۃ ہے۔ سو اگر اور صاحب سطوح بالفعل کے قائل داخل شکن جسم میں ہو جائیں گے تو ہم بھی لون بالفعل کے داخل جسم میں قائل ہو جائیں گے۔ بالجملہ حلول سریانی اگر متصوّر ہے تو اطراف و حدود ہی میں متصوّر ہے۔ اس صورت میں لازم ماہیت کو حال فی اللزوم بالحلول السریانی کہنا جب ہی مناسب ہے کہ حال فی الوجود اللزوم ٹھہرا لیں یا دونوں ایک دوسرے کی ہیکل تجویز کریں۔

سو یہ بات کہ دونوں ایک دوسرے کے ہیکل و حد ہوں جب ہی متصوّر ہے کہ لازم ذات متقاضی الی اللزوم جس طرح تقاضی التضایف نہ ہو اور اس کا حال ابھی معلوم ہو چکا کہ ہے یا نہیں لاجرم یہی ہو گا کہ حلول سریانی اگر ہو تو کنہ لازم اور وجہ ملزوم میں ہو جس میں اگر فرق ہے تو فرق اعتباری ہے چنانچہ اسکو مذکورہ سے واضح ہے۔ مگر اس میں کچھ شک نہیں کہ کنہ لازم اور کنہ ملزوم میں حلول سریانی نہیں ہے تو حلول طریانی ہے۔ اس صورت میں لا محالہ لازم بہ نسبت ملزوم ایک امر انتزاعی اور حد لاحق ہو گا۔ اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بہت دیر سے مکنون خاطر تھا کہ اس کو ظاہر کیجئے۔

الحاصل : تو اس تقریر مذکورہ سے بایں وجہ کہ لازم کو جدا لیا اور امر انتزاعی کو جدا ، یہ معلوم ہوتا تھا کہ یہ دونوں حقیقت میں مختلف ہیں ۔ مگر ہم نے بایں مجبوری کہ مبحوث لازم کا امر انتزاعی ہونا یا امر انتزاعی کا لازم منشاء انتزاع ہونا محل تامل ہے ایک کو ایک میں داخل کر کے اگر گفتگو کیجئے تو حکم یہ جدا اور دعویٰ بے دلیل سمجھا جائے گا ۔ اور نوعیت ملزوم بہ نسبت لازم ذات جدی کی ثابت کی اور اد نوعیت منشاء انتزاع بہ نسبت صفت انتزاعی جدی کی ، ورنہ حق پوچھئے تو یہ دونوں مثل معنی مفہوم و مدلول وغیرہ مصداق میں واحد اور مفہوم میں متغائر ہیں ۔ بحیثیت اتصال باہمی لازم و ملزوم کہلاتے ہیں اور بحیثیت انتزاع منشاء انتزاعی اور یہ بھی نہیں ۔ تو اس سے تو کم کم بھی نہیں کہ لازم خاص اور امر انتزاعی عام ہو۔

رہا یہ شبہ کہ اگر حقیقت الامر یوں ہے تو صفات انضمامیہ کے لئے کوئی ٹھکانا ہی نہیں بلکہ مثل مفہوم عنقا ایک مفہوم بے مصداق ہوں گی ، حالانکہ صفات میں اول درجہ کی صفات صفات انضمامیہ ہی ہوتی ہیں ۔ سو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ ہمارا مقصود نہیں دلیل کا حاصل سکے آگے عقل بیچارہ کی کچھ نہیں چلتی بایں ہمہ جواب ہی کی تمنا ہے تو لیجئے ۔

جیسے مصدر بمعنی للفاعل صفت فاعل ہوتا ہے ایسے ہی مصدر بمعنی المفعول صفت مفعول ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ہر صفت کو اپنے موصوف کے ساتھ ایک نسبت ہوتی ہے مگر وہ مصدر بین الفاعل والمفعول جو اس معنی متعدی ہو خود ایک نسبت ہوتا ہے تو یہ معنی ہوئے کہ نسبت متائدہ بین المنتسبین کو دونوں منتسبین کے ساتھ ایک نسبت علیحدہ ہے مگر ظاہر ہے کہ جب نسبت اصلیہ بالقصد ملحوظ ہوگی تو دونوں برابر کی نسبتوں کی طرف توجہ اجمالی ہوگی ، اور جب دونوں پہلو کی نسبتوں میں سے کسی ایک طرف توجہ بالقصد ہوگی تو پھر نسبت اصلیہ کی طرف تو بایں وجہ کہ اس صورت میں وہ دونوں منتسبین میں سے ہے توجہ باقی بھی رہے گی پر یہ نسبت ثالثہ بالکل نظر سے ساقط ہو جائے گی اور یوں خیال آ جائے تو وہ کچھ نسبت مقصودہ کے تصور کا ثمرہ نہیں ۔ بہر حال حدیث النفس سمجھئے

اب سنئے ۔

کہ نسبت متائدہ بین الفاعل والمفعول جب من حیث انہ نسبۃ ملحوظ ہو گی ۔ تو بطور انتزاعیات ہو گی ، اور جب من حیث انہ منتسب ہو گی تو بطور انضمامیات ہو گی اور وجہ فرق تسمیہ بھی اسی صورت میں ظاہر ہو جائے گی ۔ غرض من حیث مصدر و دو طرح سے ساری نسبتیں انضمامی ہیں ، اور من حیث انہ انضمامیہ و نسبۃ انتزاعی ہیں ، اور چونکہ مصدر مذکورہ مظہر صفات نسبیہ ہیں تو یہ تینوں اعتبار الازمی

معنی منسوب پر موقوف ہے۔ سو اس قدر فقط تحقق اضافت کو لازم ہے ان تعینی قرینوں سے ہماری غرض متعلق نہیں جو بیہودہ تطویل لاطائل کیجئے۔ ہاں ہم کسی قدر اس باب میں پہلے بھی اس تقریر کو جس میں بواسطہ مجموعہ وازواجہ امہاتہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ابا ہونا اور ازواج مؤمنین و مصدر فی الموردین ہونا ثابت کیا گیا ہے گذشتہ گو ہو چکا ہے۔ اس وادی پرخار سے تو دامن مقصود بچا لائے پھر ایک اور خلش سامنے ہے۔ اس کا جواب دینا بھی ضرور ہے۔ وہ یہ ہے کہ ازواج مؤمنین کا بہ نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک امر انتزاعی کیوں ہونا ثابت ہو گیا اور باوجود امر انتزاعی ہونے کے معلول نہ ہو سکنے کی وجہ معلوم ہو گئی مگر بصورت عدم و اہدار انتزاعی ہونے ازواج مؤمنین کے لازم یہ تھا کہ محدود اور منشاء انتزاع یعنی حضرت عالی روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر آن و ہر زمان میں ہر ہر روح کا حال بالتفصیل معلوم ہوا کرتا اس صورت میں آپ کو بہ نسبت ازواج مؤمنین در بارۂ علم وہی نسبت ہوتی جو خداوند علیم کو تمام عالم کے ساتھ در بارۂ علم نسبت حاصل ہے۔ کیونکہ جیسے قیوم ممکنات اور قیوم جملہ مخلوقات وجود مطلق ہے جو صفت ذاتی خداوندی یا عین ذات خداوندی ہے اور جیسا کل تمام ممکنات کے اس کے ساتھ قائم ہیں۔

اور اسی وجہ سے سرمایۂ علم تمام ممکنات یعنی حصول صورت تمام ممکنات متحقق ہے ایسے ہی اس وجہ خاص میں روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تسلیم جملہ کل ازواج مؤمنین ہے اور وہی سرمایۂ علم تمام ازواج مؤمنین یعنی حصول صورت تمام ارواح متحقق ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ علم باری تو اس وجہ سے ہر آن و ہر زمان میں بالعموم سب کو عام و شامل ہو اور علم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا عموم و شمول تو در کنار ایک روح اور اس کی کیفیات کا علم ضروری نہ ہو۔ کیونکہ ضروری ہوگا تو سبھی کا علم ضروری ہوگا کیونکہ علت ضرورت اگر ہوگی تو یہی نسبت قیومیت ہوگی۔ سو یہ بات سبھی کے کے ساتھ برابر ہے۔

حالانکہ تتبع احادیث سے صاف ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بعض اقوال و افعال مؤمنین کی کچھ خبر نہیں ہوتی۔ قصہ افک سے روشن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس قدر اس باب میں تجسس کیا اور پھر بایں ہمہ قبل نزول وحی کچھ معلوم نہ ہوا۔ حضرت علیؓ بوجہ شکر رنجی باہمی جو حضرت طاہرہ مطہرہ فاطمہ زہراؓ سے پیش آئی تھی مسجد میں جا کر سو رہے اور آپ کو یہ معلوم نہ ہوا کہ حضرت علیؓ کہاں چلے گئے ورنہ سوال کی کیا حاجت تھی۔

اور یہ ممکن نہیں کہ نفس ارواح کا علم ہو اور ان کی کیفیات واردہ کا علم نہ ہو اور ان کے افعال و اقوال کی اطلاع نہ ہو۔ کیونکہ ارواح مؤمنین روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجزاء کی ہوں گی اور اسی وجہ سے قائم بالروح النبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گی۔

اور جب روح نبوی ارواح مؤمنین کی قسیم ہوئی تو ان کے تمام افعال کے لئے بھی بالضرور قسیم ہوگی۔ علی ہذا القیاس ان کے تمام انفعالات کے لئے حامل ہوگی چنانچہ ظاہر ہے۔ اور اگر یوں بھی علم افعال و انفعالات ارواح لازم نہیں تو علماء علیم کے لئے بھی ان کا علم لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ جیسے یہاں قسیمیت اور انفعال بواسطہ ہے وہاں بھی تو ہے۔ اور اگر احادیث مذکورہ میں خلاف مقیاس مدعا حکم یہ کیجئے کہ تجسس اور سوال سے عدم العلم لازم نہیں آتا۔ جیسے حساب و سوال و کتاب روز جزا سے خدا کی نسبت جہل کا الزام نہیں لگ سکتا! تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔ تو اس کا کیا جواب کہ اہل حق و تحقیق عموم علم کو بطور مذکور تسلیم نہیں کرتے۔

الی اصل

یہ ایک اور گمان دشوار گذار باقی ہے مگر نظر بر خدا یہ معروض ہے کہ بصورت تقریر حال و دیگر تقریرات گذشتہ اگر غور کیجئے تو بین العلمین اور نیز بین اللہ العلیم اور بین النبی الکریم فرق بین ہے۔

شرح

شرح اس سکتہ کی یہ ہے کہ حدوث حدود کے لئے حدود کے دونوں جانب میں اختلاف لازمی کا ہونا تو ثابت ہی ہو چکا اور یہ معلوم ہو گیا کہ من حیث اتصاف صفات حدود مذکورہ صفات فاعلی ہیں اور من حیث انتزاع صفات مفعولیہ پر ایک بات قابل بیان یہ ہے تو ضیح تقریرات سابق ملاحظہ ہو جائے۔ اور سن لیجئے کہ تحدید کے لئے ایک وجود دوسرے عدم کی ضرورت ہے اور یہ دونوں وجود و عدم مرتبہ حقیقت حدود میں برابر دخیل ہیں۔

پس بصورت میکہ جب دو مختلف الفرع چیزوں میں کوئی حد فاصل حادث ہوگی تو جیسے بوجہ اشتراک جنسی یا وجودی ایک عام حد فاصل دونوں کے حق میں وصف ذاتی ہے۔ ایسے ہی ایک ایک حد فاصل خاص بھی دونوں طرف ہے جس کی جہت وجودی ایک طرف قائم ہے اور جہت عدمی دوسری طرف یہ نہیں کہ مثل حد فاصل عام دونوں طرف باعتبار قیام وجود اور نیز باعتبار قیام عدم رکھتے ہیں مثال مطلوب ہے تو لیجئے!

مثال

اگر ایک سطح دیسی پر ایک دائرہ ہو جس کے جوف کا رنگ کچھ اور ہو اور خارج کا کچھ اور تو رنگ داخلی اور خارجی حد فاصل عام ہے جس کو دائرہ کہئے۔ پر اس کی جہت

وجود کا سطح داخلی کے ساتھ قائم ہے اور جہت عدمی سطح خارجی کے ساتھ قائم ہے علیٰ ہذا القیاس صبغۂ رنگ
خارجی کو خیال فرما لیجئے ، اور ظاہر ہے کہ رنگ خاص ایک سطح خاص کا نام ہے جیسے رنگ مطلق سطح
مطلق کا نام ہے ، اور اس مثال میں مشبہ بہ تو نور آفتاب اور زمین کے مابین جو حد نورانی اور حد
زمینی حادث ہوتی ہے اس مضمون کے لئے روشن مثال ہے ۔

بالجملہ حد فاصل بین النور والارض جس میں نور کی طرف سے لیجئے تو ایک طرف نور اور دوسری طرف
عدم النور ہے اور زمین کی طرف سے دیکھئے تو ایک طرف زمین اور دوسری طرف عدم زمین ہے
ایسے ہی حد ہے جس کو ہر طرف مختلف النوع محدود ہیں ۔ پھر اگر اس حد کو متمم نور لیجئے تو اس وقت بھی
حد فاصل ایک سطح نورانی ہوگی جس کی جہت وجودی کا نور کے ساتھ قائم ہے اور اس وجہ سے
اس کے حق میں وہ سطح نورانی جس کو اپنے محاورات میں ہم دھوپ کہتے ہیں عارض ہے ۔ لازم
ذات نہیں ۔ علیٰ ہذا القیاس اگر متمم زمین کہئے تو یہی حد فاصل ایک سطح ظلمانی ہوگی جس کی جہت
وجودی زمین کے ساتھ قائم ہے اور اس وجہ سے اس کے حق میں لازم ذات اور جہت عدمی
نور کے ساتھ قائم ہے اور اسی وجہ سے یہ سطح ظلمانی اس کے حق میں عارض ہوگی ، یا اقتران دھوپ
اور سایہ سے اپنا اطمینان کر لیجئے ۔ کیونکہ یہاں ایک خط فاصل جو حد حائل ہے ما بین السفید والظلمات
حادث ہوتا ہے پھر اس کے ایک طرف سے دیکھئے تو ایک خط نورانی ہے جس کی جہت وجودی نور
کے ساتھ اور جہت عدمی سایہ کے ساتھ قائم ہے ، اور دوسری طرف دیکھئے تو ایک خط ظلمانی
ہے ۔ جس کی جہت وجودی سایہ کے ساتھ اور جہت عدمی نور کے ساتھ قائم ہے ۔ جب یہ باتیں
ذہن نشین ہو چکیں تو اب بطور یادداشت پھر یہ معروض ہے ،

کہ جیسے مصداق حقائق ممکنہ اسمائے حسنیٰ حدود مذکورہ اور ہیاکل ممکنہ حیثیت ترکیبی وجود وعدم ہے
اور جہت وجودی و عدمی دونوں اس میں و بشکل تنہا تنہا ایک ایک جہت مصداق حقائق مذکورہ
نہیں ورنہ حقائق مذکورہ واجب ہوتیں یا ممتنع ممکن نہ ہوتیں چنانچہ ظاہر ہے ۔ ایسے ہی ارواح مومنین جو حقائق محمدیہ
میں ایک خاص قسم کا حصہ ہیں جہت وجود خاص اور جہت عدم خاص سے مرکب ہوں گی ۔ چنانچہ
یہ بھی ظاہر ہے ۔ پھر اس صورت میں گو جہت وجودی روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم
ہو پر جہت عدمی آپ کی روح پاک کے ساتھ قائم نہیں بلکہ معروض کے ساتھ جو ایک نوع ثانی ہے
قائم ہے اگر یہ جہت عدمی بھی آپ کی ہی ذات کے ساتھ قائم ہوتی تو اس صورت میں البتہ بظاہر
یہ دعویٰ کا پتہ لگا کر عالم ارواح مومنین والمومنات والمسلمات ارواح مومنین ہر آن و زمان میں

لازم وضروری ہے۔

الحاصل مصداق حقائق ممکنہ ارواح مومنین ہوں یا سوا ان کے اور کچھ ہو کیونکہ وہ جہت وجودی و عدمی ہے۔ اتنا فرق ہے کہ ارواح مومنین کی حقائق خاص ہیں۔ سوا ان کی جہت وجودی و جہت عدمی بھی خاص ہی ہوگی۔ اور روح پاک حضرت لولاک علیہ السلام اگر قیوم ارواح مومنین ہے تو باعتبار جہت وجود قیوم ہے۔ دونوں جہتوں کے اعتبار سے قیوم نہیں جو اس قسم کمال جہات ارواح مذکورہ لازم آئے اور حصول صور ارواح مذکورہ کہا جائے۔ جس سے چارو ناچار اس بات کا قائل ہونا پڑے کہ اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہر آن و زمان میں حصول علم جملہ ارواح مومنین بجمیع افعالہا و انفعالاتہا ضرور ہے۔ جس پر شبہ مذکور کو ورود کی گنجائش ہے۔ ہاں بایں وجہ کہ قیوم جملہ جہات وجودیہ و عدمیہ حقائق ممکنہ اگر ذات واحد ہیں تو دونوں طرفین حدود مذکورہ کی تو ضروری ہیں۔

چنانچہ بیان حال سے مستبین ہو چکا لازم ہے کہ خداوند کریم کو ہر آن و زمان میں علم ظہور ممکنات حاصل ہو اس لئے کہ ثبوت حدود نا محدود کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ دونوں طرف امور وجودی ہوں ورنہ انتزاع بین تحصص الوجود المطلق لازم آئے گا۔ جس کے ابطال سے عنقریب ہی فراغت حاصل ہوئی ہے۔ اور نیز مختلف النوع ہونا طرفین کا جب ہی بن پڑتا ہے کہ دونوں وجودی ہوں اور اس کے اثبات سے بھی سبکدوش ہو چکے۔

اس لئے ہر ہیکل کے دونوں طرف میں تحصص وجود ہوں گے۔ اور ظاہر ہے کہ تمام تحصص وجود بالذات اگر قائم ہیں تو ذات پاک خداوندی ہی کے ساتھ قائم ہیں۔ اس صورت میں لاجرم یہی کہنا پڑے گا کہ قیوم جہت عدم ممکنات بھی حسب قرار داد سابق ذات خداوند پاک ہی ہے فقط قیوم جہت وجودی ہی نہیں اور جب دونوں جہتوں کے لئے قیوم وہی ہے تو اب تمام ہیاکل ممکنہ کا لوجود دانی لازم آئے گا اور ادراک لوازم ذات وجودیہ سے ہے۔ بلکہ ادراک کیا تمام اوصاف وجودیہ اصل میں اوصاف وجودی ہی ہیں۔ جتنا موجودات پر محمول ہو سکتے ہیں اور اس لئے ثبوت محمول کے لئے وجود موضوع کی ضرورت پڑی۔ چنانچہ پہلے اس باب میں عرض معروض ہو چکی اس لئے لازم پڑا کہ علم ظہور ممکنات ہر آن وہر زمان میں خداوند علیم کو مثل علم ازلی برابر حاصل ہو۔

الغرض ذات پاک خداوندی تعالیٰ شانہٗ اور روح مقدس حضرت لولاک صلی اللہ علیہ وسلم

میں بہت قرب ہے ذات خداوندی کی قیومیت حقیقیہ ہے اور روح پاک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم قیوم م
بحیثیت واحدہ ہے۔ اس لئے شمول علم بلکہ خود حصول علم میں بھی قصور کی گنجائش نہیں۔ اس بوجہ
تعلق جنتیں وقیام بحیثیت واحدہ مقام حضور میں تمام حاضر ہیں۔ سو جیسے ارواح مومنین کو اس
صورت میں دوام حضور بہ نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حاصل ہوگا۔ اگر روح مقدس
نبوی علیہ السلام کو بھی دوام توجہ بہ نسبت ارواح مذکورہ حاصل ہو تو دوام علم کلیات ارواح بجمیع
افعالہا وانفعالاتہا لازم ہے۔ مگر جیسے دوام توجہ باری تعالیٰ ممکنات کی طرف ضرور ہے دوام
توجہ روح مقدس علیہ الصلوٰۃ والسلام بہ نسبت ارواح مذکورہ ضرور نہیں بلکہ دشوار ہے تفصیل
اس اجمال کی ایسی طرح جس سے ضرورت توجہ مبادی حصول علم و انکشافات معلوم ہو جائے یہ
ہے کہ فقط حصول یعنی مبداء انکشافات صورت علم و انکشافات کے لئے کافی نہیں اس پر علم کی
تعریف میں حصول صورۃ الشئی کہا جائے۔ باعتبار اکثر و اغلب ہے۔ اہل معلوم کی جانب سے
اتنی ہی بات کا ضرورت ہے۔ اور اس وجہ سے اگر یوں کہیں کہ صورت علم بمعنی مصدر بمعنی للفاعل
کے لئے سامان اصلی اتنا ہی ہے تو کچھ مضائقہ نہیں۔ چنانچہ حصول کا صورۃ الشئی کی طرف
مضاف ہونا اسی طرف مشیر ہے کہ یہ تعریف اگر منطبق ہے تو مصدر بمعنی للمفعول ہی پر منطبق ہے
مگر صورت علم بمعنی مصدر بمعنی للفاعل کے لئے اصل میں ایک مبداء انکشاف جو حقیقت میں اس کے
حق میں مبداء کشف ہے اور مبداء انکشاف معلوم کے لئے ہے۔ دوسری توجہ کی ضرورت ہے
اور سوا اس کے مصدر بمعنی للفاعل کو ضرورت حصول صورۃ الشئی اور مصدر بمعنی للمفعول کو ضرورت
توجہ و مبداء انکشاف ضروریات اصلیہ میں سے نہیں۔ بلکہ علل بعیدہ اور مبادی میں سے ہیں۔ یہ
یا بلکہ فقط حصول صورۃ الشئی ادراک نہیں ہو جاتا تو توجہ روحانی بھی جس کو تقابل بمنزلہ بینائی کہیے
ضرور ہے اور اس کی وجہ وہی ہے کہ نسبت وائتلاف بین الفاعل والمفعول کے پہلو میں دو نسبتیں اور
ہوتی ہیں ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف جن کے باعث نسبت وائتلاف بین فاعل و مفعول
کبھی اس کی صفت ہو جاتی ہے کبھی اس کی ہو جاتی ہے۔ سو مبداء انکشاف ایک امر اضافی ہے
یعنی باعتبار کہ لوازم ذات امور اضافیہ ہوتے ہیں چنانچہ بہ تفصیل معلوم و واضح ہو چکا ہے۔ فاعل کے
ساتھ اس کو ایک اضافت حاصل ہے اور یہی اعتبار کہ متعدی ہے چنانچہ علم سے صیغہ مفعول کا
معلوم کا مشتق ہونا اس پر شاہد ہے کہ مفعول کے ساتھ اس کو دوسری اضافت حاصل ہے اور ظاہر
ہے۔

نیز واضح ہو چکا ہے کہ معقول مطلق کو مبدأ فعل کے ساتھ جو لازم ذات فاعل ہوتا ہے وہی نسبت ہوتی ہے جو مبدأ فعل مذکور کو فاعل کے ساتھ نسبت ہوتی ہے یعنی جیسے وہ اقرب الیہ من تغیر ہوتا ہے ایسے ہی یہ جیسے معقول مطلق بہ نسبت مبدأ افعال ایک امر انتزاعی ہوتا ہے ایسے ہی مبدأ فعل جو لازم ذات فعل ہے بہ نسبت ذات فاعل انتزاعی ہوتا ہے۔ جیسے لازم ذات کا تعقل ذات ملزوم پر موقوف ہوتا ہے۔ ایسے ہی کہ معقول مطلق کا تعقل ذات مبدأ انکشاف پر موقوف ہوتا ہے اس لئے کہ معقول مطلق حسب تحقیق سابق ایک حد فاصل بین المبدأ والمعقول ہوتا ہے اور حد کا تعقل محدود کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے بلکہ سوا ان کے اور کسی کا تعقل کسی پر موقوف ہی نہیں ۔ چنانچہ اسی بنا پر لوازم ذات کا اقسام حدود میں سے ہونا ثابت ہو چکا ہے ۔

الغرض حاصل معقول مطلق کو مبدأ فعل کے ساتھ وہی نسبت ہوتی ہے جو مبدأ فعل کو فاعل کے ہوتی ہے یا یوں کہیے فاعل کو مبدأ فعل کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبدأ فعل کو معقول مطلق کے ساتھ ہوگی ۔ اتنا فرق ہے کہ فاعل و مبدأ فعل میں علاقہ لزوم بھی ہوتا ہے اور مبدأ فعل اور معقول مطلق میں بظاہر علاقہ لزوم نہیں ہوتا مگر پہلے واضح ہو چکا ہے کہ ملزوم بھی ملزوم بحسب الوجود نہیں ہوتا بلکہ بشرط لحوق عدم خاص ہوتا ہے سو ایسے ہی مبدأ انکشاف بھی بشرط لحوق عدم خاص جس کا پیمانہ معقول ہو کر کہیے ملزوم معقول مطلق ہے چنانچہ ظاہر ہے ۔ بالجملہ باہم دیگر باہم تناسب ہے اس لئے معلوم مطلق کو مبدأ انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبدأ انکشاف کو فاعل کے ساتھ ہوگی اور فاعل کو مبدأ انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبدأ انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ ہوگی ۔

غرض عالم کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت عالمیت اور معلوم مطلق کو عالم کے ساتھ نسبت معلومیت بذات خود نہیں ۔ بواسطہ مبدأ انکشاف ہے مگر توسط مبدأ انکشاف مثل توسط حد اوسط قیاس معروف نہیں بلکہ بطور توسط حد اوسط قیاس مساوات ہے ۔ اس لئے کہ حاصل اس تناسب کا یہ ہوا کہ

المعلوم المطلق منسوب الی مبدأ الانکشاف بالنسبة الخاصة المعلومة و مبدأ الانکشاف منسوب الی العالم ایضاً کذالک

یا یوں کہیے کہ

العالم منسوب الی مبدأ الانکشاف کذا و مبدأ الانکشاف الیہ

منسوب الی المعلوم المطلق کذا ۔

الغرض نہ عالم اور مبدأ انکشاف میں باہم تعارف ہے نہ مبدأ انکشاف اور معلوم مطلق میں باہم تعارف ہے جو ایک دوسرے پر کھولا ہوا اور صورت قیاس اقترانی کی بطور معروف حاصل ہو جا اس لئے صحت نتیجہ صحت مقدمہ ثالثہ پر موقوف ہوگی اور ظاہر ہے کہ مقدمہ ثالثہ جس پر اس قیاس کی میں نتیجہ کا دارومدار ہے کلیتہً نہیں ورنہ لازم آئے کہ چاند کو مثلاً سورج کے ساتھ وہی نسبت نصف ہو نسبت ربع نہ ہو اس لئے کہ یہاں کی بھی یہی صورت ہے چاند کو آنکھ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو آنکھ کو سورج کے ساتھ نسبت ہے ۔ اس لئے لازم پڑا کہ فقط تحقق نسبتیں مذکورہ میں فقط تمام حصول علم للعالم نہ ہو سو حالت منتظرہ کا تجسس کیا تو ایک اور نسبت معلوم ہوئی جس کا بین العالم و مبدأ الانکشاف اور بین مبدأ الانکشاف والمعلوم المطلق ہونا ضرور ہے یعنی عالم کو مبدأ انکشاف کے ساتھ نسبت مسامتت چاہئے اور مبدأ انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت مسامتت چاہئے ۔

القصہ مبدأ انکشاف مثل عینک دیوار معلوم مطلق کے پیش نظر چاہئے جس کا حاصل وہی توجہ اور مسامتت ہے سو جیسے آئینہ عکس کے نزدیک ہوا اور پیش رو نہ ہو تو اس کو نسبت حصول فی الیہ اس طور حاصل ہو ۔ جیسے وقت مسامتت اور مواجہت ہے پر اس وقت وہ صورتیں جو بوجہ تقابل آئینہ میں منطبع ہیں ۔ صاحب آئینہ کو مشہود نہ ہوں گی ایسے ہی فقط حصول صور فی مبدأ الانکشاف جس کا حاصل تحقق نسبت ثانیہ ہے اور وجود مبدأ انکشاف جس کا حاصل تحقق نسبت اولی ہے ۔ انکشاف صور للعالم کے لئے کافی نہ ہوگا ۔

القصہ دونوں کا مثل آئینہ و صورت آئینہ یا مثل عکس بندوق و نشانہ ایک سیدھ میں ہونا بھی ضرور ہے فقط تحقق نسبتین معلومین سے کام نہیں چلتا اس صورت میں حاصل تناسب یہ ہوا کہ معلوم مطلق مبدأ انکشاف کی سیدھ میں ہے اور مبدأ انکشاف عالم کی سیدھ میں ہے اور ظاہر ہے کہ گو یہ قیاس بھی قیاس مساوات ہے پر مقدمہ ثالثہ صحیح ہے ۔

الغرض چاروں نسبتوں کا تحقق ضروری ہے لیکن تحقق نسبتین اولیین علم خداوندی میں تحقق نسبتین ثانیتین کو مستلزم ہے اور علوم ممکنات میں متصور نہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسے مرکز دائرہ کو سب نقاط دائرہ علی المحیط اور نیز نقاط دائرہ فی الدائرہ سے یکساں تقابل حاصل ہے ایسے ہی ذات خداوندی کو تمام ممکنات کے ساتھ جو بمنزلہ نقاط دائرہ علی المحیط ہیں کیونکہ محدود وجود

واجبی ہیں۔ اور نیز تمام صفات کے ساتھ جو داخل دائرہ وجوب ہیں برابر نسبت ہے، حدوث و
علیت حاصل ہے اور اس طرف سے نسبت حدوث و معلولیت سب کو خدا کے ساتھ موجود ہے
سو جیسے ایک مرکز پر دو دائرے بنائیں اور اس صورت میں جو نسبت کہ مرکز کو چھوٹے دائرہ
کے ساتھ ہوگی۔ وہی نسبت چھوٹے دائرہ کو بڑے دائرہ کے ساتھ ہوگی ایسے ہی مرکز ذات
خداوندی پر دائرہ علم جو صفت کاشفہ ہے اور منبع کشف خداوند علیم کے لئے ہے اور دائرہ
حدوث بڑے چھوٹے دو دائرے بنائے گئے جن میں سے اقرب الی الذات صفت کاشفہ
ہے اور اس وجہ سے ذات کو اس صفت کے ساتھ جو نسبت ہوگی وہی نسبت صفت مذکورہ
کو دائرہ حدوث کے ساتھ ہوگی باقی صفات واجبہ اور حقائق ممکنہ میں تقابل اور بعد دیکھ کر یہ
احتمال بھی نہیں ہو سکتا کہ ذات واجب کو صفات واجبہ اور حقائق ممکنہ کے ساتھ نسبت تو متساوی
ہو جیسے مخروط مستدیر القاعدہ کی راس کو محیط کے قوس کا مرکز خود نقطہ راس ہو نقاط و اقواس القاعدہ
کے ساتھ نسبت تساوی ہوتی ہے اس لئے کہ متقابلین میں باہم ایسی نسبت ہوتی ہے جیسے
مرکز پر دو زاویہ متقابلہ اور ان کے وتروں میں ہوتی ہے اگی جیسے ایک دائرہ مرکز سے ایک جانب
ہے تو دوسرا دوسری جانب۔

الغرض تقابل ہدایت و ضلال و رحمت و غضب وغیرہ صفات جو اصل تقابل ممکنات سے طور
اس بات پر شاہد ہے کہ نسبت خداوندی صفات و ممکنات کے ساتھ مثل نسبت راس مخروط مذکور
بہ نقاط قاعدہ بلکہ مثل نسبت مرکز دائرہ الی نقاط المحیط ہے جس سے شبہ مذکور مرتفع ہو گیا اور
نسبت روح مقدس جبریل علیہ الصلوٰۃ والسلام الی معلوماتہ بھی مثل نسبت مرکز الی الدائرہ ہے نہ
مثل نسبت راس مخروط مذکور الی نقاط القاعدہ ہے۔ وجہ اس کی مطلوب خاطر ہے تو ہم بھی حاضر ہیں
مگر پہلے ایک تمہید پیشکش ہے۔

تمہید

مجموعہ نقیضین اپنے مساوی مجموعہ موجودات ہوتا ہے اس لئے کہ زید اگر ایک ذات
خاص پر صادق آتا ہے تو باقی تمام موجودات پر لا زید صادق آتا ہے اور مجموعہ
موجودات باقیہ میں سے کوئی موجود ایسا ہو کہ زید صادق نہ آیا تو لا زید بھی صادق نہ آئے
تو ارتفاع النقیضین لازم آئے گا اور جب مجموعہ نقیضین مجموعہ موجودات کے مساوی ہوا تو دوسری
عرض یہ ہے کہ حوادث کا تباین تو مسلم اور یہ بھی اس لئے کہ ہر ممکن میں ایک جہت خاصہ موجود مطلق
کی طرف سے فائض ہوتی ہے اور ایک حصہ خاصہ عطا ہوا ہے یہ نہیں کہ وجود مطلق کے سارے حصے

اور ساری جہتیں کسی ایک ممکن کی آغوش میں آ جاتیں اور وجود مطلق پھر وجود مطلق نہ رہے مقید ہو جائے
معلوم ہوا حقائق ممکنہ کی حقیقت معلوم ہو چکی ہے کہ وہ عدم و عدم کا محل ہیں اور محدودیت حدود کے لئے ضرور
ہے کہ وجود کسی قدر آ جائے تو کسی قدر باہر بھی رہ جائے۔ بالجملہ کوئی حقیقت حقائق ممکنہ میں سے ایسی
نہیں کہ جمیع حصص وجود اور جملہ جہات وجود کو محیط ہو لاجرم کچھ داخل حقائق کچھ خارج رہے گا اور
خارج ہو کر داخل اور داخل ہو کر خارج صادق آئے گا اور تقابل ایجاب و سلب پیدا ہوگا اور
ذات خداوندی کو بوجہ حوادث کے لئے بمنزلہ مرکز ہے تمام حوادث کے ساتھ ارتباط ہے
اور کیوں نہ ہو یہ ارتباط نہ ہو تو حدوث و حوادث نہ ہوں۔

اب اس بات کو یاد رکھو کہ تحقق ممکنات کے لئے ضرور ہے کہ ایک وجود خارج منبع الذات
ان واقع علی حقائق الممکنات کیونکہ ہر موصوف بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات چاہیئے
اور ایک صفت جو اس میں بالذات اور ان میں بالعرض ہو تو اس صورت میں بوجہ اشتراک صفت مذکورہ
مرکز ذات سے ہر کل ممکنات تک ایک گونہ ربط پیدا ہوگا جس کا راس مرکز کی طرف اور قاعدہ محیط کی
جانب ہوگا۔

غرض منشاء انتزاع مشابہ مخروطات ہوں گے۔ اس میں کوئی ممکن کیوں نہ ہو اول ممکنات
سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیم ہوں یا کوئی اور اس صورت میں ممکنات کو اپنے معلومات
کے ساتھ لاجرم مختلف نسبتیں پیدا ہوں گی جن میں باہم تخالف و تضاد ہے ذرا غور کرو ایک
نسبت تو اپنے مبادی اور منشاء انتزاع کے ساتھ دوسری نسبت اپنے معروضات کے ساتھ
تیسری نسبت اپنے انتزاعیات کے ساتھ، چوتھی نسبت مخلوقات باقیہ کے ساتھ مگر ان چار
نسبتوں میں سے تین پہلی نسبتیں تو ضروریات وجود میں سے ہیں۔ کیونکہ ذات ممکنہ تین جہتوں سے
خالی نہیں ہوتیں۔ ایک جہت وجود جس کی وجہ سے اپنے منشاء انتزاع کی طرف منسوب ہے
دوسری جہت عدم جس کی وجہ سے اپنے معروض کی طرف منسوب ہے تیسری جہت محدودیت
و تشخص جس کے سبب اپنے حدود انتزاعیات کی جانب منسوب ہے۔ الغرض ان تینوں
انتسابوں کی علت تو ذات ممکن ہی میں موجود ہے۔ باقی رہا انتساب رابع وہ لازم ذات و ذاتیات
ممکن میں سے نہیں بلکہ عوارض خارجیہ ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سنئے۔

کہ بظاہر علوم جہات ثلاثہ بمافیہا کے ممکن کے لئے ضروری معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اوراق
گذشتہ میں اس امر کی تنقیح ہو چکی ہے کہ عالم کو اپنا اور مبادی اور نعل اور اپنے صفات ذاتیہ کا علم

بالکلیہ ممکن نہیں ان علوم کا وجود ہی نہیں ہے۔ اس صورت میں علوم جہات ثلاثہ مذکورہ بالکلیہ ہوں تو یہ تو ممکن نہیں ورنہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذاتیات ولوازم ذات ممکن میں سے نہ ہوں گے چنانچہ واضح ہے۔

اور اگر کچھ خفا ہو گا تو میری تقریر کی پریشانی یا مسامحات بیانی کے باعث ہو گا۔ مگر یوں سمجھ کر کہ اس سے کون چھوٹا ہے جو میں چھوڑوں۔ پھر اس امر میں زیادہ کچھ درکار نہیں کوئی سی بات ہو مطلب سے مطلب ہے اور اہل فہم سے معاملہ ہے اور ہر چند بازاری سے کام نہیں ورنہ ایسا رسالہ میں ایک بھی بات ایسی نہیں جس کو یہ کہئے مان جائیں۔ اصل مطلب کا نکال لینا اہل فہم کے حوالے کر کے یہ گزارش کرتا ہوں۔

کہ اول مخلوقات سرور موجودات علیہ وآلہ افضل الصلوات کے ممکن ہونے میں تو کچھ تامل ہی نہیں اس لئے جہات ثلاثہ مذکورہ بمافیہا آپ کو بالکلیہ معلوم نہ ہوں گی۔ اگر ہوں گی تو بالوجہ معلوم ہوں گی اور ظاہر ہے کہ لزوم ذاتی جس کو حصول ازواج مومنین فی الروح المقدس النبوی ﷺ لازم تھا اگر ہے تو بہ نسبت کل ازواج مستثنیٰ ہو تو خواہ مخواہ دوام علوم ازواج مومنین بانفاسہا وانفسہا لاتہا بجہاتہا علوم مذکورہ فی آن واحد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حاصل ہو اور ثابتیہ علم غیب لازم آ گئے اور ظاہر ہے کہ یہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذات واجبی میں مفقود ہیں۔ پھر ذات واجبی کو ذوات ممکنہ پر دربارہ عدم امکان اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام علوم مذکورہ قیاس کرنا یا ذوات ممکنہ کو دربارہ وجوب اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام و استمرار علوم مذکورہ ذات واجب پر قیاس کرنا اپنے سوء فہم کا اعلان کرنا ہے۔

الغرض فقط اتنی بات سے کچھ نہیں ہوتا کہ جیسے دنیا کل ممکنہ موجودات مخلوق کے ساتھ قائم ہیں اور اس کے حق میں انتزاعی ہیں ایسے ہی ازواج مومنین روح المسیحیہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم اور اس کے حق میں انتزاعی ہیں۔ ہاں بجملہ جہات ثلاثہ مذکورہ کو ذات واجب تک رسائی نہیں۔ نسبت الی المنشاء والی الموصوف کا نہ ہونا تو خود ظاہر ہے کون نہیں جانتا کہ خداوند کریم امر انتزاعی نہیں جو اس کے لئے کوئی منشاء انتزاع ہو اور ظاہر نہیں جو اس کے لئے کوئی موصوف ہو۔ ہاں انتزاع نسبت ثالثہ البتہ ظاہر بینوں کے حق میں ہنوز محل تامل ہے۔

اس لئے معروض ہے کہ ذات بے چون و بے چگون تک تو تحدید کی رسائی ہو تو وجود منبسط بھی جو مظہر صفات اور قیوم ذوات ممکنات ہے آ کر قید میں نہیں آ سکتا۔ چنانچہ

روشن ہوچکا ہے۔
وہاں ہیولیٰ کل ممکنہ اس کو محیط نہیں خود وہ ان کو محیط ہے، اگر تشبیہ دیجئے تو بہر تفہیم یہ
مثال عمدہ ہے کہ جیسے جوف فلک الافلاک میں افلاک باقیہ ہشتگانہ اور عناصر اربعہ اور بسیط سے
خارج المرکز اور تحتانی اور نجوم اور مرکبات جن کے ہیولیٰ کی تعداد و حد احصار و شمار سے
خارج ہے، داخل ہیں اور وہ ان سب کو محیط ہے۔ ایسے ہی وجود منبسط جو منجملہ صفات خداوندی
ہے تمام موجودات کو محیط ہے۔

الغرض وجود مطلق بوجہ عدم دخالت مذکورہ محدود نہیں ہوا۔ مخصص وجود مطلق تجریدات ہیولیٰ
سے محدود ہوگئے ہیں مگر قسم ذوات ممکنہ ان میں اول ممکنات سرور مخلوقات صلی اللہ علیہ وسلم ہوں
یا کوئی اور خود اعلیٰ محدود ہیں پر محدود کو محیط نہیں۔ مختصر یہ ہے کہ وجود مطلق داخل کی جانب سے محدود
ہے نہ خارج سے۔ باصل میں محیط محدود کو ہے اور ہیولیٰ ممکنہ خارج کی جانب سے محدود ہیں
اور محدود ان کو محیط ہیں اور ظاہر ہے کہ ان دونوں مضمونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اور
روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ خود محدود بحدود خارجیہ ہے پر ارواح مؤمنین ان کے حدود
داخلیہ ہیں۔ اور اس وجہ سے ان کو محیط اور شرط علم جو احاطہ عالم بہ نسبت معلومات ہے
اسی طرح موجود ہے جیسے وجود مطلق میں اگرچہ بہ نسبت حدود خارجیہ یہ شرط مفقود ہے تو پھر
طریق اثبات مطلوب یا یوں کہیے باعث تامل دربارہ اعتقاد اجتماع علوم ارواح مؤمنین
یا فعالہا و انفعالہا تجافی اپنی واحد یا دوام علوم مذکورہ بہ نسبت حضرت اعلم مخلوقات علیہ السلام
یہ ہے کہ سبب تمہید سابق کہ معلومات جزئیہ جہات مختلفہ میں واقع ہیں۔ اور بوجہ تباین و
تضاد جہات مذکورہ اجتماع توجہات بجانب جہات مذکورہ ممکن نہیں جو تعلق علم بالاصالت
یا بقاء علم ارواح مذکورہ میں اور علوم خارجی نہ سمجھا۔

ہاں اگر غور و تأمل فرمائیے تو علم حقیقت و معرفت ذات و صفات کیا ذکر اور علوم و اسرار قضا و قدر
اور علوم شریعت و طریقت و نیز علوم دیگر معلومات سے حضرت اعلم مخلوقات سرور موجودات
صلی اللہ علیہ وسلم کو عاری و معرّا تصور کیجئے تو پھر البتہ اجتماع علوم مذکورہ اور دوام علوم مذکورہ کے
قائل ہونے میں بظاہر کچھ حرج نہیں اگرچہ گنجائش انکار پھر بھی باقی وجہ باقی ہے کہ جب تک نسبت
روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم الی ارواح مؤمنین مثل نسبت راس مخروط مستدیر القاعدہ جس کے
راس و قاعدہ میں نسبت مرکز الی المحیط ہو ثابت نہ ہوجائے۔ تب تک اعتقاد مذکور کی کوئی وجہ

نہیں۔ معتقدوں کے لئے یقین کامل چاہیئے نہ احتمال مگر معتقدان دین اسلام کو اس میں تامل نہ ہوگا کہ ہر نوع کے علوم میں خصوصاً معرفت ذات وصفات وتجلیات وعلوم اسرار شریعت وطریقت وصیرورۃ ومعاد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ رتبہ ہے کہ وہم و خیال اہل کمال بھی وہاں تک نہیں پہنچ سکتے چہ جائیکہ آپ ان علوم سے عاجز و محتاج ہوں۔ اب علوم ارواح با انبیا و اتقیا میں اگر بہ نسبت معرفت ذات وصفات وتجلیات علوم اسرار وغیرہ کچھ فوقیت ہوتی تو بتقاضائے فوقیت احمدی صلی اللہ علیہ وسلم و خیال رفعت شان محمدی علیہ الصلوٰۃ والتسلیم اس کا اقرار اور اس کا انکار گوارا کیا جاتا۔

الغرض عالم کے لئے دربارۂ حصول علم توجہ شرط ہے اور درصورت تعارض و تضاد و تباین معلومات اجتماع توجہات متضادہ ممکن نہیں جو اجتماع علوم مذکورہ لازم آئے اور رسول اللہ صلعم کو اجتماع علوم و دوام علوم مذکورہ معلوم میں خلل عظیم و تغیر کیا جائے۔

اس تقریر کی بنا تو اس بات پر تھی کہ ذات عالم کشف معلومات میں کافی ہے یا محدود و اطراف ذوات عالم مبدأ کشف و انکشافات ہیں۔ اور اگر ذات عالم یا محدود و اطراف ذات قابلیت کشف رکھتی ہیں تو مبدأ حیثیت کشف و انکشافات نہیں رکھتے بلکہ مبدأ انکشافات کوئی اور چیز سوا ذات و حدود و اطراف ذات کے ہوتی ہے۔ تو اس وقت میں تو کچھ دقت ہی نہیں کیونکہ قیام ارواح بلکہ ثابت ہوا ہے روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ثابت ہوا ہے تو مبدأ انکشاف کے ساتھ ثابت نہیں ہوا جو شبہ مذکور عارض ہو اور خیالات مذکورہ حیرانی کرے اور اگر حقائق ارواح ہیکل مخروط مذکور ہوں اور نقطۂ قاعدہ مخروط مذکورہ جن کے قرص قاعدہ کے لئے نقطۂ راس مرکز ہو اور ارواح مومنین نقطۂ قاعدہ کی جانب نہ ہوں بلکہ سا قرص کے اطراف میں بھی بعض ارواح قائم ہوں یا قاعدہ مکاں پر ہوں پر قاعدہ مخروط مخروط مستوی ہو یا نقطۂ راس قرص کے لئے مرکز نہ ہو تو پھر تفاوت نسبت بہ نسبت راس مخروط جو محل توجہ ہوگا ظاہر رہا ہے اور کسی کو تصدیق کسی کو تشبیہ کسی کو صالح کہنا خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ارواح مومنین کو روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یکساں لگاؤ حاصل نہیں۔

اس لئے کہ یہ تینوں قسمیں اقسام ایمان سے ہیں اور باہم انواع مختلف ہیں نوع واحد کے افراد نہیں۔ یہ بات خود ہی دلکش ہے کہ ایمان و صدیقیت و شہادت و صلاح نسبت الی الشخص نہیں۔ اس لئے کہ مفاہیم ثلاثہ خود ہی کلی ہیں اور نسبت نوع و الی الصنف بھی نہیں اس لئے کہ اختلاف

صنف سے آثار نوع مختلف نہیں ہو جاتے اور یہاں اختلاف آثار کے بیان کی کچھ حاجت نہیں۔ آثار صدیقیت میں کمال تمیز علوم صادقہ و کاذبہ ہے اور آثار شہادت میں کمال جد و جہد و مبارزہ در راہ حسن کہ و رفع فساد و اعلاء کلمۃ اللہ کا مدار ہے اور آثار صلاح آثار لازمہ میں سے ہیں مثل صدیقیت و شہادت آثار مقصودہ میں سے نہیں بلکہ ایک حسن ذاتی اور عدم فساد کا نام ہے۔

بالجملہ اختلاف آثار مذکورہ اس احتمال کا بھی رافع ہے کہ ایمان نوع ہو اور اقسام مذکورہ اصناف ہوں ہاں اگر آثار مذکورہ مقتضیات ذات ایمانی میں سے نہ ہوتے تو یوں کہہ سکتے تھے کہ یہ تفاوت نفس ذات ایمانی نہیں تفاوت عوارض ایمان ہے مگر اس کو کیا کیجیے کہ خود خداوند کریم آثار مذکورہ کو ایمان ہی کی طرف منسوب کرتا ہے کلام اللہ کو دیکھیے آیۃ

فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ

اس بات پر مشیر ہے کہ ایمان کو تمیز حق و باطل میں دخل ہے اور آیت

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

اس بات پر شاہد ہے کہ اعلاء کلمۃ اللہ اصل مقتضاء ایمان ہے اور آیۃ

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ۔

اس بات پر گواہ ہے کہ صلاح و تقویٰ لوازم ذات ایمانی میں سے ہیں۔

پھر ایسا بھی یوں نہیں کہہ سکتے کہ اقسام مذکورہ میں فرق شدت و ضعف ہے۔ جیسا سے تفاوت قرب و بعد ثابت ہو نہ فرق مسانخت و عدم مسانخت ہے کیونکہ شدید و ضعیف میں فرق نوعیت نہیں ہوتا، ہاں کمی بیشی آثار ہوتی ہے۔ شدید میں امثال ضعیف ہوتے ہیں اضداد ضعیف نہیں ہوتے اور فرق نوعیت تقابل تضاد کو مقتضی ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے چند شخصوں کا نور اگر باہم روشن ہوں تو ایک شمع کے نور کی نسبت مختلف الماہیت نہیں ہو جاتا اور اقسام مذکورہ میں ظاہر ہے کہ فرق نوعی ہے فرق شدت و ضعف نہیں چنانچہ اختلاف آثار سے روشن ہے۔ بالجملہ ایمان نوع واحد نہیں انواع کثیرہ اس کے نیچے داخل ہیں۔

اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ جملہ ایمانی ہر روح کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے فائض

ہے تو لاجرم وہ سرایت فی العروض بھی ۔ روح سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم جہات ثلاثہ پر مشتمل ہوگی، اور انواع
ثلاثہ مذکورہ جہات ثلاثہ کی کمیت میں واقع ہوں گی ۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ خلل تقاطر واقع ہو علی القاعدة المقررة
المذکورہ ایک سمت اور ایک بُعد پر واقع ہوں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں تساوی تو جب ہی کہ اجتماع
تو جب ممکن ہے اس لیے کہ بحکم تقریر مسطور اجتماع علوم ازواج بالفعل وانفعالاتہا ممکن معلوم نہیں ہوتا
چہ جائیکہ دوام و استمرار معہذا فیضان جزو ایمانی اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ جیسا
جزو ایمانی روح سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہو۔ پھر اگر قیام جیسا جزو ایمانی بالروح
النبوی کا مقتضی ہے تو فقط حصول علم جزو ایمانی اور علم ما تعلق جزو ایمانی کو مقتضی ہے۔ علوم اولاً جمیع
اجزائہا وجمیع افرادہا وانفعالاتہا اتنی بات سے لازم نہیں آتا! واللہ اعلم بحقیقة
الحال وھو العلیم! الحاصل، بعد ختم اس تقریر کے یہ گزارش ہے:

کہ ہرچند یہ تقریر کم فہموں کو ایک خیال خام معلوم ہوگا، اور ہم جیسا جاہل اس تقریر کو موہم کسرشان
نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سمجھیں گے مگر جیسے اہل فہم سے یہ امید ہے کہ ان مطالب دقیقہ کو سمجھ کر محظوظ
ہوں گے، ایسے ہی اہل حق سے یہ امید ہے کہ اس تحقیق کو احقاق حق سمجھیں، تسویل باطل نہ سمجھیں
میں نعوذ باللہ منہا اگر کچھ کسر شان مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم ہوتا تو اثبات حیات اور اثبات واسطہ
فی العروض مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی عزت کیوں متوجہ ہوتا ۔

بالجملہ اس بات سے کہ روح پرفتوح حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ازواج مؤمنین
کے لیے منشاء انتزاع ہے اور ارواح مؤمنین آپ کی روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے بطور
انتزاعیہ الامعروض وفاصلہ میں یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارواح مؤمنین
بجمیع احوالہا وباقعالہا وانفعالاتہا بھی ہوا کرے جو یہ شبہ پیش آئے کہ منشاء انتزاع ہونا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کا ارواح مؤمنین کے لئے اور ان کا انتزاعی ہونا تو اس بات کو مقتضی ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو علم چند ارواح بجمیع احوالہا حاصل ہو اور دقائع یا آں علی عدم العلم المذکورہ اس بات
کو مقتضی ہیں کہ نہ آپ ارواح مؤمنین کے لئے منشاء انتزاع ہوں نہ ارواح مؤمنین امور انتزاعیہ
ہوں۔ ہاں اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اقرب الی المؤمنین
من انفسہم ہو۔ اس لئے کہ محبت کے لئے علت یہی قرب وقرابت ہے۔ چنانچہ بالتفصیل یہ بات
معروض ہو چکی ہے قرب کے سبب علت نہیں چنانچہ ہو چکی ہے علی ہذا القیاس اقربیت مذکورہ
اس بات کو مقتضی ہے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبت ارواح مؤمنین اولیٰ بالتصرف

من انفسہم ہوں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تصرف کے لئے مالکیت ضرور ہے اور بوجہ اقربیت مذکورہ واقعہ امور
انتزاعیہ مسطورہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مالک ارواح ہوں گے اور ارواح خود اپنی مالک نہ ہوں گی
اس لئے کہ انتزاعیات میں حیثیت وجود منشاء انتزاع کی طرف راجع ہوتی ہے۔ بلکہ بحیثیت
وجود حقیقت میں منشاء انتزاع ہوتا ہے۔ اور واسطہ عروض وجود انتزاعیات کے حق میں یہی منشاء
انتزاع ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ انتساب حقیقی منشاء انتزاع کی طرف ہوگا تو انتساب الیٰ
انفسہم آپ مجازی ہوگا اور یہ بات اس سے زیادہ ظاہر ہے کہ موجب ملک اگر ہوگا تو انتساب
حقیقی ہی ہوگا۔ انتساب مجازی نہ ہوگا خاص کر در صورت تقابل سو یہاں یہی قصہ ہے۔

اس لئے حسب تحقیقات سابقہ مقصود معدوم واسطہ فی العروض اور معروض کے بیچ میں مشترک ہوتا ہے
واسطہ فی العروض کی طرف جس حصہ کو انتساب صدور و قیام ہوتا ہے معروض کی طرف اسی حصہ کو
انتساب عروض و وقوع ہوتا ہے۔ واسطہ فی العروض کے حق میں جو حصہ صفت ذاتی اور لازم ذات
ہوتا ہے وہی حصہ معروض کے حق میں صفت عرضی اور وصف بالعرض ہوتا ہے حقیقۃً اور اولاً و بالذات
جو حصہ واسطہ فی العروض کی طرف منسوب ہے مجازاً اور ثانیاً و بالعرض وہی حصہ معروض کی طرف منسوب
ہے۔ پھر اگر معروض حصہ مذکورہ کا مالک ہوگا بوجہ انتساب مذکور اس میں تصرف کا مجاز ہوگا۔ تو
واسطہ فی العروض بدرجہ اولیٰ اس کا مالک اور اس میں تصرف کا مجاز ہوگا۔ مسئلہ بناء ملک و تصرف
قبض پر ہے۔ چنانچہ صفحات اوراق گزشتہ اس مضمون کے لئے ذی شان تقریر برہان کا حل ہیں۔

اس لئے لازم یوں ہوا کہ اصل مالک اور متصرف باستحقاق واسطہ فی العروض ہو معروض نہ ہو۔ کیونکہ
معروض کا قبضہ ذاتی اور عرضی کی نسبت ہوتا ہے اور چند روزہ ہوا کرتا ہے بلکہ قبضہ ہی نہیں معروض
اس حصہ عارضیہ معروض پر تابع ہوا کرتا ہے۔ آفتاب کو اور آئینہ کو دیکھئے آگ کو اور پانی کو
ملاحظہ فرمائیے۔

ہر چند نور آفتاب اور حرارت آتش لازم ماہیت آفتاب و حقیقت آتش ہیں
جو آفتاب و آتش کو واسطہ فی العروض حقیقی کہئے مگر چونکہ آفتاب آئینہ کے حق میں اور آتش اپنی ذات
کے حق میں بقدر واسطہ فی العروض ہے۔ تو اس قدر فرق یوں معلوم ہوتا ہے کہ آئینہ کا جانتے ہیں آفتاب
کا نور خصوصاً اہل ہیئت کے نزدیک زائل نہیں ہوتا البتہ آئینہ میں بھی برقرار نہیں رہتا۔ آتش کی حرارت
خصوصاً علماء طبعیات کے خیال کے موافق زوال پذیر اور پانی کی حرارت کو قیام نہیں
ہوتا۔

کی ہے صاف ظاہر ہے کہ قبضہ ما بالعرض فی المعروض مرتفع نہیں ہوتا۔ وہ معروض حقیقی قابض نہیں ہو جاتا۔ ہاں یہ معروض کا قبضہ عارضی ہو ما بالعرض فی المعروض ہے اور ما بالعرض فی المعروض کا قبضہ ایک کسی خانہ زاد و لازم نہاد ہے جو وقت عطا معروض زائل ہو۔ بقول از عطا و دیوار سلب اس لئے عین وقت عطا اور مالکیت اسی کے لئے مسلم رہے گی۔ سو اس کی صورت کوئی صاحب فرمائیں بجز اعارہ و استعارہ اور کیا ہو سکتی ہے۔

مگر سب جانتے ہیں کہ متاع مستعار میں معیر بہ نسبت مستعیر اولیٰ بالتصرف ہوتا ہے۔ بالجملہ آیہ کریمہ النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسہم کی کل تین تفسیریں ہیں۔

۱: اقرب الی المؤمنین من انفسہم

۲: احب الی المؤمنین من انفسہم

۳: اولیٰ بالتصرف فی المؤمنین من انفسہم

ان تینوں تفسیروں کو غور سے دیکھئے تو دو اخیر کی تفسیریں ایک اول ہی کی تفسیر کی طرف راجع ہیں۔ اس لئے کہ قرب کے لئے محبت اور تصرف علت و سبب نہیں۔ ہاں محبت و تصرف کے لئے قرب علت و سبب ہے۔ بلکہ بجز قرب نہ محبت کے لئے کوئی سبب ہے نہ تصرف کے لئے کوئی علت ہے دعویٰ اول کی تصدیق تو تحقیق محبت سے عیاں ہے اور دعوے ثانی کی درستی پر بحث قبض و ملک گواہ ہے کیونکہ حسب تحقیقات گزشتہ تصرف ملک پر متفرع ہے اور ملک قبضہ کی فرع ہے اور قبض بے قرب متصور نہیں۔ پھر جب قبضہ اتنا ہوا کہ اپنی ذات اور اپنی حقیقت کو بھی میسر نہیں تو قرب بھی اتنا ہی ہوگا

اب دیکھئے کہ یہ دو اخیر کی تفسیریں ہم کو مضر نہیں۔ ہاں اگر ان تفسیروں کا ہونا ہمارے دعوے میں مخل ہوتا تو یہ احتمال تھا کہ دعویٰ حیات جناب سرور کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوات والتسلیمات کی آیت مذکورہ اگر دلیل ہے تو یہ تفسیر اول دلیل ہے اس لئے اثبات دعویٰ مذکور کیلئے ابطال تفسیرین اخیرین ضرور ہے۔ جب تفسیرین اخیرین مذکورین مخل مطلوب نہیں بلکہ بالاولیٰ مثبت مطلوب ہیں۔

چنانچہ بشرط تنبہ اول واضح کر دکھایا تو پھر ابطال تفسیرین کی کیا حاجت ہے بلکہ تصحیح ان دو تفسیروں سے ترجیح مقصود زیادہ تر ہے۔ اس لئے کہ اثبات ملزوم متحقق تمام لوازم پر دال ہوتا ہے سب جانتے ہیں کہ الشیٔ اذا ثبت ثبت بلوازمہ اس صورت میں تفسیر اول دعویٰ ہے تو تفسیر ثانی و ثالث اس کی دلیل ہے اور بعینہٖ قضایا قیاساتہا معہا کی صورت ہے۔

اب اس مضمون منیف بے تجرد و الجود منظم بالعلوم سلطنی وجود کا شکر کہاں نیاز و عجز جاں گداز بجا لائیے کہ ہم کہیں کہاں شاخ در شاخ چلے گئے مگر جہاں گئے اسی اصل پر دے اور ہر طرف سے ایک ثمرہ تازہ لائے اور معتبر مطلوب بحمد اللہ حاصل کیا اور اصل مطلب کی طرف پھر چلے آئے۔

بالجملہ آیت النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسہم جس تقریر سے لیجئے مثل آفتاب نیمروز اہل نظر کے سامنے اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منشاء وجود ارواح مؤمنین ہیں۔ اور ظاہر ہے روح نبوی علیہ الصلوٰۃ والتسلیم اور ارواح مؤمنین دو وجود جدا جدا ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ منشاء انتزاع اور انتزاعیات میں جدا ہوا کرتا ہے اور چونکہ بشہادت تقریرات گذشتہ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ انتزاع ما بین المشتقین ہوا کرتا ہے چنانچہ لفظ انتزاع ہی خود اس بات پر شاہد ہے تو شیٔ ثانی کے لئے مبادیٔ اتصاف روحانیت روح نبوی ہی واسطہ فی العروض ہوگی کیونکہ منشاء انتزاع موصوف بالذات ہوا کرتا ہے اور موصوف بالذات ہی واسطہ فی العروض ہوا کرتا ہے۔

مگر اس بات کو کہنا کہ موصوف بالذات ان دونوں میں سے کونسا ہے ہر کسی کا کام نہیں اہل افہام مختصر بسا اوقات موصوف بالعرض کو موصوف بالذات اور موصوف بالذات کو موصوف بالعرض سمجھ بیٹھے ہیں۔ چنانچہ انتزاع فوقیت و تحتیت میں اکثر یہی ہوتا ہے اور چونکہ اس باب میں ایک افسانہ کافی گذر چکا ہے زیادہ گفتگو کرنی مناسب نہیں جانتے۔

ہاں اس بات کا جتلا دینا ضرور ہے کہ اس صورت میں مصدر ارواح مؤمنین آپ ہوں گے اور مخرج اور منبع حدوث ارواح مذکورہ آپ کی روح مقدس ہوگی سو یہی ہمارا مطلب تھا کیونکہ ابوت روحانی اور کیا ہوگی۔ ابوت جسمانی کو ابوت کہنا انصاف سے دیکھئے تو اس ابوت کے سامنے محض تجوز ہے جس کی بنا اسی منشائیت اور علیت اور وساطت عرضی پر ہے۔ اصل حقیقت تولید یہ ہے کہ ایک شی دوسری شی کے لئے منشاء انتزاع اور علت اور واسطہ فی العروض ہو۔ سو باین نظر کہ ابوت جسمانی میں بھی ایک شائبہ علیت والدین کی طرف سے اطلاق والد و ولد جائز رکھا گیا ورنہ حقیقت تولید یہی ہے کہ کوئی شی کسی شی کے لئے منشاء انتزاع اور علت حقیقی یعنی منبع حدوث اور مصدر وجود ہو اور ظاہر ہے کہ شی حادث دوسری شی کے مظاہر اور مادہ ہو مثل منشاء انتزاع اور علت کے اتحاد ہی ہوتی ہے اسی کو ہم نے بوساطت عرضی تعبیر کیا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ علیت اور منشاء انتزاع کے لئے فقط علت و معلول اور منشاء انتزاع اور منتزع ہی کی ضرورت ہے جیسے تولد کے لئے ایک والد دوسرے ولد کی حاجت ہے اس لئے کہ یہاں فقط اضافت ما بعدہ ہے اور اضافت

اور ناظرین اوراق گذشتہ پر ظاہر ہے کہ یہ بات بذریعہ قاعدہ ممہدہ الحسنی علیت نبوی صلعم
جب ہی متصور ہے کہ آپ ارواح مومنین کے لئے علت حیات ہوں اور وساطت عرضی سے
کام نہ لیا جائے۔ تفصیل اس کا جواب کی چونکہ ایک مقدمہ کی تمہید پر موقوف ہے۔ اس لئے اول
وہی معروض ہے۔

تمہید

ایمان و کفر کے لئے تحقق حیات اوّل ضروریات میں سے ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے
کہ ایمان انقیاد باطن کا نام ہے۔ اور ظاہر ہے کہ انقیاد باطن قوت عملیہ ارادیہ کے
احوال و انفعالات میں سے ہے اور قوت عملیہ ارادیہ کے انفعال کے لئے تعلق علم بالمعلوم کی
ضرورت ہے۔ بلکہ اس انفعال کے لئے اگر فعل ہے تو کیفیت علمیہ ہی ہے اس صورت میں
کیفیت ایمانیہ ایک حالت متوسط بین القوۃ العلمیۃ والقوۃ العملیۃ الارادیۃ ہے اور حاصل ضرب
علم و عمل کیفیت علمیہ و قوت عملیہ ہوئی۔ مگر چونکہ مقصود بالذات انصباغ قوت عملیہ ہے۔ تو یہ
حیثیت انصاف قوت عملیہ اور کیفیت مذکورہ کا نام ایمان ہوگا۔ ورنہ اس صورت میں ایمان فقط
علم سے متحقق ہو جایا کرتا اور یہود و نصاریٰ باوجود اس علم کے کہ آیۃ یعرفونہ کما
یعرفون ابناءھم بھی اس پر شاہد ہے مورد عتاب نہ ہوتے اس لئے کہ حیثیت مذکورہ
فقط فاعل ہی کی ضرورت ہے چنانچہ ظاہر ہے اور نیز پہلے واضح ہو چکا ہے لہذا حیثیت انصاف
منفعل بصفت کو فاعل و منفعول دونوں کی ضرورت ہے۔

رہی اس بات کی دلیل کہ انصباغ و انصاف قوت عملیہ مقصود ہے اول تو یہی آیت یعرفونہ
کما یعرفون ابناءھم مشعر ہے۔ دوسرے لفظ انقیاد و اذعان و خضوع و خشوع وغیرہ بھی
جو منجملہ تفسیرات ایمان ہیں اس بات پر دلالت کرتے ہیں۔ پھر تقویٰ و صبر و توکل وغیرہ جو منجملہ
مقتضیات و لوازم ذات ایمان ہیں اس کے لئے برہان ہیں اس لئے کہ یہ سب امور اختیاریہ
ہیں اور اختیار و ارادہ قوت عمل کا کام ہے۔ اور قوت علمی اس قوت سے منزہ ہے اس پر آیت
وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ اور نیز آیۃ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ
مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ مثل آفتاب نیمروز اس بات پر شاہد ہے کہ مقصود بالذات اور
مطلوب بے واسطہ عبادت ہے جو لا جرم منجملہ اختیارات و عملیات ہے مگر بشہادت آیت
قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ
فِي قُلُوبِكُمْ اور نیز بدلالت حدیث انما الاعمال بالنیات۔ یہ بات روشن ہے کہ

علم ارادہ سے بالبداہتہ سابق ہے ارادہ اس سے مرکب نہیں اسی واسطے علم بے ارادہ اکثر ہوتا ہے
اور ارادہ قدرت سے اسی طرح سابق نہیں اس لئے ارادہ بے قدرت نہیں ہوتا جب یہ بات محقق
ہو چکی تو سنیئے۔

بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ قوت علمیہ اور قوت ارادیہ میں در بارۂ ایمان فقط اتنا ہی اشتراک
ہے کہ دونوں ایک معمول کے ساتھ متعلق ہو جاتے ہیں یعنی جو چیز اس کے لئے معلول یعنی معلوم ہے وہی
چیز اس کے لئے مفعول و مراد ہے یعنی محبوب و مطلوب ہے یہ مطلب نہیں کہ معلول و فعل صادر ہے
اس لئے کہ اصل ارادہ اور اول مرتبہ توجہ محبت ہے پھر طلب ہے باقی افعال ارادیہ آثار قدرت کے
سے ہیں اور مقصد ان کا وہی محبت و طلب ہے۔ یعنی وہاں تک کیا افعال و حرکات موصل الی المحبوب
بالذات یا الی المحبوب بالعرض ہوتے ہیں تو باشارہ ارادہ و بحکم قوت ارادیہ قدرت کا ہر دم ان افعال ہوتی
ہے اور اس وجہ سے محبوب بالعرض ہو جاتی ہے اس لئے کہ موصل الی المحبوب بھی محبوب ہی ہو جاتا
ہے۔

غرض اصل ارادہ محبت ہے اور ارادہ بمعنی مشہور یعنی عزم فعل اس کے آثار لازمہ میں سے ہے جن
سے قدرت ہی متأثر اور منفعل ہوتی ہے۔ اس لئے محبت مقدورات میں اس کا ظہور ہوتا ہے یہ نہیں کہ
وقت تعلق بغیر المقدورات یہ عزم جس کی حقیقت طلب ہے زائل ہو جاتا ہے بلکہ طلب بحال خود ہے
کیونکہ لوازم محبت میں سے ہے ہاں مطلوب منہ نہیں مرتبہ فکر موجود ہے مرتبہ فعلیت میں متحقق نہیں
بالجملہ قوت علمیہ اور قوت ارادیہ میں کہ قوت علمیہ اتنی کہا ہے دونوں ایک معمول کے ساتھ متعلق ہوتے
ہیں۔ اور سوا اس کے آپس میں کوئی علاقہ و اتصال نہیں۔ ہاں قوت ارادیہ بذات خود اپنے معمول کے
ساتھ متعلق نہیں ہوتی تعلق ارادہ بالمراد کے لئے تعلق علم بالمراد لازم کو شرط اور واسطۃ الثبوت ہے
مگر کسی کو شاید یہ خیال ہو کہ تقریر مسطور جب درست ہو کہ مرادات محبوبات میں منحصر ہو جائیں۔ سو
اس کا جواب اسی تقریر میں مندرج ہے۔ یعنی ارادہ کے لئے محبوب ہونا چاہئے بالذات ہو
یا بالعرض ہو۔

بالجملہ ایمان کے لئے بمقتضائے تقریر اول علم و ارادہ دونوں ضروریات وجود میں سے ہیں۔
اور یوں نہ ہو تو یقینا محبت کے آثار میں سے ہے اور محبت ہی اصل ارادہ ہے اور محبت بے علم
متصور نہیں اس لئے جس کسی کا ایمان ذاتی ہوگا علم و ارادہ بھی اس کا ذاتی ہوگا۔ مگر سب جانتے ہیں
کہ حیات میں سوا علم و ارادہ کے اور کیا ہے بلکہ غور کیجئے تو حیات و محبت و ارادہ تینوں ایک

مصداق کے سے مفہوم ہیں۔ مثلاً جیسے مفہوم و مدلول و موضوع لہٗ و مراد وغیرہ ایک مصداق کے لئے مفہومات متغایرۃ الاعتبار ہیں ایسے ہی حیات و محبت و ارادہ وغیرہ مختلف الاعتبار ہیں۔ فقط بحیثیت اتصاف فاعل حیات ہیں اور بحیثیت اضافت الی الغیر محبت و ارادہ ہیں اور اگر ارادہ کو مرادف طلب دیکھئے تو غیر ہو اور بات ہے۔ مگر ارادہ بھی محبت بحیثیت تعلق افعال کچھ اور نہیں ہو جاتا اگرچہ بادی النظر میں یوں معلوم ہو۔ کیا لئے کہ محبت تامۃ اللذات اور غیر تامۃ اللذات محبت ہونے میں دونوں برابر ہیں پر تامۃ اللذات اپنی مو کولات ارادیہ داخل قدرت محب و مرید ہیں اور اس وجہ سے ان کا صدور اور وقوع اور تحقق اور حدوث متعاقب ارادہ ہو جاتا ہے اپنی قدرت بے ہوا تو یہی ارادہ یا محبت کہو ارادہ بالفعل ارادہ ہو جا ہو کہو مطلب ایک ہے۔ کار پردازی اور مطیع القدرت اور مشغول ہو جاتی ہے اور غیر تامۃ اللذات باین وجہ کہ داخل قدرت محب نہیں بوجہ ارادہ ظہور میں نہیں آ سکتی۔

بہرحال محبت و ارادہ اور حیات میں سا فرق مذکور اور کچھ فرق نہیں۔ چنانچہ آثار و صفات ثلاثہ متناسب ہیں کار حیات وا حیاء تمیز ہے یا حرکت جو بواسطہ علم و قدرت متصور ہے۔ سو یہی بات محبت اور ارادہ میں ہوتی ہے۔ ہاں محبت میں بالتصول علم اور میلان الی النافع اور نفرت و ہرب من المضر ہوتا ہے اور ارادہ میں طلب تحصیل نافع یا طلب دفع مضر معلوم ہوتا ہے۔ سو یہ نسبتیں ہر چند بوجہ تغایر منتسبین متغایر معلوم ہوتی ہیں مگر بایں نظر کہ طالب وہی ہوتا ہے جو محب ہوتا ہے یوں معلوم ہوتا ہے کہ جو منشاء محبت ہے وہی منشاء طلب ہے۔ وہ محبت کی کو ہو اور طلب کرتی اور ہو گا۔ اس لئے ارادہ بعینہ محبت کا نام ہو گا مگر قاعدہ ہے کہ تفاوت قابلیت معروض کی معروض سے ظہور آثار میں اختلاف ہوتا ہے۔ اس لئے بہت مقدورات میں بجز محبوبیت مفعول کی جانب اور کچھ اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے اور مقدورات کسب میں تحقق محبوب تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔ اس صورت میں فاعل کی جانب ایک صفت واحدہ ہے جس کے مراتب باعتبار ظہور آثار مختلف ہیں پھر ایک آثار کے اعتبار سے اس کا نام محبت ہے دوسرے آثار کے اعتبار سے اس کا نام ارادہ ہے اور حیات و محبت فقط تفاوت عموم و خصوص آثار ہے۔ مگر ہاں اتنا ہے کہ افعال ہمیشہ محبوب بالغیر ہوں گے اور محبوب ہمیشہ بالذات اور قادرۃ اللذات ہوں گے چنانچہ ظاہر ہے۔ اور ظاہر نہیں تو نہ ہو اس کے اور ایضاح کی کچھ ضرورت بھی نہیں مگر کچھ شک نہیں کہ ارادہ بھی مثل محبت مثل حیات ہے اور اور بھی ہمارا کیا نقصان، اگر اس کے عدم ثبوت میں

ہمارا کچھ نقصان ہوتا تو ان شاء اللہ اس کو بہ تفصیل تمام ذکر کرتے۔

مگر ہمارا مطلب بہر حال ثابت ہے اس میں کچھ گنجائش کلام ہی نہیں کیونکہ اول تو علم بے حیات متصور نہیں اور ایمان بے علم وارد ہو ممکن نہیں حصول علم کے لئے بالضرور علم اور علم کے لئے بالضرور حیات چاہیئے دوسرے ضرورت کچھ یہی بھی اس لئے کہ جس کا ایمان ذاتی ہوگا اس کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور جس کا ایمان بالعرض ہوگا اس کی حیات بھی بالعرض ہوگی۔ مگر بوجوہ مذکورہ مصداق دونوں کا ایک ہی ہوگا یہ نہیں ہو سکتا کہ ایسے شخص کا جس کی حیات و ایمان دونوں عرضی ہوں احیا نہیں ہو سکتے تو ایمان کیسے باقی رہتا اس لئے کہ ایمان بالعرض قوت علمیہ اور قوت عملیہ کا اداء ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں بلکہ حیات کے ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ حیات ہو اور یہ دونوں نہ ہوں یا یہ ہوں اور حیات نہ ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے محتاج بیان نہیں۔ اس لئے بشہادت آیہ کریمہ اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِہِمْ حیات مومنین ان کے حق میں ایک صفت عرضی یعنی بالعرض ہوگی، جس کا موصوف بالذات بحکم تقاریر گذشتہ نفس مقدس سرور انفس صلعم ہوگا اور یہی معلوم کہ صفات ذاتیہ تو کبھی انفکاک نہیں ہوتیں اور صفات عرضیہ قابل زوال ہوتی ہیں اس بات کا قائل ہونا پڑے گا کہ نفس مقدس نبوی کو اور حیات میں نسبت ضرورت ذاتیہ ہے اور نفوس مومنین اور حیات میں نسبت امکان ذاتی ہے۔ بالجملہ حیات نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام دائمی ہے ممکن نہیں کہ آپ کی حیات زائل ہو جائے اور حیات مومنین عرضی ہے زائل ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ صفات عرضیہ حقیقت میں صفات ہی نہیں ہوتیں موصوف کے وہ فقط تہمت اتصاف لگ جاتی ہے۔ وہم غلط کار محکم عالم شہادت میں مجسم کر دیتا ہے ورنہ حقیقت میں مالک صفات عرضیہ موصوف بالذات ہوتا ہے صفات عرضیہ اس کے آثار میں سے ہوتی ہیں اور اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ امت اُمَمِ ماضیہ سے افضل اور خیر ہو اس لئے کہ آثار تابع مؤثر ہوتے ہیں۔ افضل مؤثر کے آثار بھی افضل ہوں گے اور ادنیٰ مؤثر کے آثار بھی ادنیٰ ہوں گے۔

اور ظاہر ہے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم افضل الانبیاء والمرسلین ہیں تو لاجرم ارواح مومنین امت محمدی صلعم بھی جو آثار روح اقدس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں سے پہلے نبیوں کی امت کے مومنین کی ارواح سے افضل ہوں گی اس لئے کہ ارواح انبیاء علیہم السلام اپنی امت کے مومنین کی ارواح کے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہیں جو نسبت کہ حضرت سرور عالم صلعم کو اپنی امت کی ارواح کے ساتھ حاصل ہے یعنی ارواح مومنین امم گزشتہ آثار ارواح انبیاء سابقین علیہم السلام

ہیں۔ سو جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام سے افضل ہیں ایسے ہی آپ کی امت اوروں کی امت سے افضل ہے۔

چنانچہ خود خداوند کریم بھی ارشاد فرماتا ہے:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ الآية

اور اس صورت میں ممکن ہے کہ آیہ النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ میں النبی میں بھی اور المؤمنین میں بھی الف لام استغراق کے لئے ہو یا اول میں جنسیت کے لئے اور دوسرے میں استغراق کے لئے اور یہ معنی ہوں کہ ہر نبی اولی بالمؤمنین ہوتا ہے۔ یہاں ثبوت نبوت کا مقتضی یہ ہے کہ اولی بالمؤمنین ہو اس وقت المؤمنین سے فقط انکی امت کے مومنین مراد نہ ہوں گے۔ بلکہ اگلے پچھلے سب مومنوں کو عام ہوگا:

اور سیاق و سباق بھی کچھ اس تعمیم کے مخالف نہیں اس لئے کہ مقصود بالذات اولویت نبوی صلعم بہ نسبت ازواج امت محمدی ہے سو جیسے یہ بات آیت النبی الخ کے قضیہ شخصیہ ہونے میں حاصل ہے ویسے ہی بلکہ مع شیء زائد اس کے کلیہ ہونے میں حاصل ہے مگر تاہم یہی ہے کہ الف لام دونوں لفظوں میں عہد کے لئے ہے اور مراد یہ ہے کہ هذا النبی اولی بھؤلاء المؤمنین من انفسهم لیکن اس بات سے اور انبیاء کی اولویت بہ نسبت اپنی امت کے اگر ثابت نہیں ہوتی تو باطل بھی نہیں ہوتی بلکہ ثابت ہی ہوتی ہے۔ اتنا فرق ہے کہ درصورت استغراق اوروں کی اولویت بدلالت منطوقیہ ثابت ہو جائے گی اور منصوص ہوگی اور درصورت عہد منصوص تو نہ ہوگی پر بطور قیاس ثابت ہوگی اس لئے کہ عقلاء دنیا اگر موضوع کو کسی وصف عنوانی سے تعبیر کرتے ہیں تو اہل فہم اس وصف کو علت حکم سمجھتے ہیں۔

مثلاً اگر کوئی شخص کہے جاء الشجاع ہزم الجند تو لاجرم اہل فہم کے نزدیک وصف شجاعت کو ہزیمت لشکر میں دخل ہوگا۔ اس لئے اس قسم کا قضیہ اگرچہ بادی النظر میں شخصیہ ہوتا ہے پر بوجہ مذکور کلیہ کے حکم میں ہوتا ہے۔

الغرض ذوق سلیم ہو تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس اولویت میں وصف نبوت کو دخل ہے اور ہر نبی کو اپنی امت کے ساتھ وہی نسبت ہے جو حضرت سرور عالم صلعم کو اپنی امت کے ساتھ اور اسی وجہ سے تخصیص انبیاء علیہم السلام کی امر خاص کے ساتھ کی گئی ہے اور اسی بنا پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ موافق تفاوت مدارج انبیاء علیہم السلام مراتب امم بھی متفاوت ہیں یعنی جیسے آفتاب اور

ہے اس رسالہ کے لکھنے والے کو اس قسم کے فرقوں کے بیان کی کچھ حاجت نہیں ورنہ یہ بھی قلم گھساتا اور کاغذ سیاہ کرتا۔

الغرض مدخلیت والد جسمانی اور ضرورت والد روحانی میں زمین و آسمان کا فرق ہے والد جسمانی اگر ہے بھی تو واسطہ فی الثبوت ہے جو اصل ارکان وجود حوادث سے حسب تحقیقات گزشتہ خارج ہے اگر وہ ہوتا ہے تو بطور موصلات آثار فاعل الی المفعول یا واقفات مواقع وصول اثر ہوتا ہے اور منشاء انتزاع اور علت اور مؤثر اور واسطہ فی العروض مثلی وجود ہوتا ہے۔

بالجملہ والد روحانی کو وجود جناب خالق اکبر کے ساتھ ایک نوع کی مشابہت تامہ ہے جیسے ممکنات کو حدوث میں کیا بقا میں کیا وجود باری کی ضرورت اور اس کی طرف احتیاج ہے۔ ایسے ہی انتزاعیات وغیرہ کو منشاء انتزاع وغیرہ کے حدوث و بقا میں ضرورت ہے اس جگہ سے اہل فہم کو کیفیت احتیاج حادث با قدیم کسی قدر معلوم ہوگئی ہوگی اور یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ حقوق والد روحانی والد جسمانی کے حقوق سے کس قدر زیادہ ہیں اور کیوں نہ ہوں وہاں اگر علاقہ جسمانی ہے تو یہاں حدوث روحانی ہے وہاں اگر مدخلیت ہے تو یہاں ضرورت ہے۔ پھر جب حقوق والدین جسمانی اس قدر ہیں کہ عقوق والدین متصل اکبر الکبائر ٹھہرا۔ چنانچہ احادیث صحیح بخاری و مسلم میں مصرح ہے تو حقوق والد روحانی کتنے اور عقوق والد روحانی کیسا ہوگا۔

بالجملہ جس قدر والد جسمانی مظہر خالقیت و مظہر ربوبیت ہے اس سے زیادہ والد روحانی مظہر خالقیت و مظہر ربوبیت ہے اسی لئے وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ کے ساتھ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا فرمایا تو أَطِيعُوا اللَّهَ کے ساتھ أَطِيعُوا الرَّسُولَ لگایا اس میں اور اس میں دیکھو کتنا فرق ہے اور کس قدر تفاوت ہے عبادت خداوندی اور چیز ہے اور احسان والدین اور چیز ہے احسان بمعنی فعل حسن یا اعطاء حسن مقصود نہیں ہوتا وہ راحت مقصود ہوتی ہے جو ان دونوں کے ساتھ مربوط ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ مذکورہ فعل مذکور یا اعطاء مذکور ہو اور مقصود جب فعل مذکور اور فعل مذکور سے اطاعت مقصود نہیں تو جانا چاہئے کہ اطاعت والدین کی ضرورت بشرط ہے اور عبادت میں خود عبادت ہی مقصود ہے کوئی اور ثمرہ جو عبادت پر متفرع ہو جناب باری کو مطلوب نہیں اور عبادت نہیں اطاعت کا نام ہے عبادت۔ حقیقت میں اطاعت ہے تو یہاں اطاعت بذات خود مقصود ہے۔ اور والدین کے حق میں اطاعت از مقصود ہے اور ظاہر ہے کہ اگر کوئی مستاجر کسی اجیر سے ایسے کام پر عقد اجارہ کرے جو کسی اور پر مقصود ہو تو اس مذکور مستاجر کی طلب

ہیں ۔ موصوف اور صفات مذکورہ کو اس میں کچھ دخل نہیں جیسے آفتاب کو منور یعنی فاعل تنویر اور مصدر
شعاع بنا دیا اور زمین کو مثلاً قابل تنویر اور شعاع کو صادر، آتش کو محرق اور مصدر حرارت اور چوب
کو مثلاً قابل احتراق اور حرارت کو صادر بنایا ۔ ایسے ہی انبیاء کو مصدر ارواح مومنین اور ارواح کو صادر
بنا دیا تو انبیاء نے بجز ارادہ یہ مرتبہ حاصل کیا نہ مومنین بوجہ تکاسل اس سے محروم رہ گئے ۔ مگر اس
مرتبہ میں اور نبوت میں پھر ایسا فرق ہے جیسے عقل و وزارت اور سپہ سالاری اور شجاعت میں یعنی
استعداد نبوت تو اسی منشائیت اور مصدریت مذکورہ کا نام ہے مگر استعداد کو فعلیت لازم نہیں اور ہر
عاقل وزیر اور ہر شجاع سپہ سالار اور ہر چوب خشک سوختہ اور ہر جسم کثیف منور ہوا کرتا ۔ اور وجہ
اس کی یہ ہے کہ فعلیت اتصاف قابل اتفاقی اور افاضہ فاعل پر موقوف ہے قابل کے اختیار میں
نہیں چنانچہ امثلہ مذکورہ سے واضح ہے اس لئے تقرر عہدۂ نبوت کا محل منشائیت اور مصدریت
مذکورہ اختیار انبیاء میں نہ ہوگا ۔

بالجملہ استعداد نبوت اور فعلیت نبوت دونوں خداداد غیر کسبی ہیں کسب کو اس میں دخل نہیں اور
یہیں سے ابوت روحانی حضرت حبیب ربانی علیہ الف الف صلوٰۃ والسلام بہ نسبت ارواح مومنین
امت محمدی معلوم ثابت ہوگئی اس لئے کہ حقیقت ابوت وساطت ایجاد ہے یعنی باپ جسمانی سلسلۂ
ایجاد میں واسطہ وجود ولد ہوتا ہے سو ایسے ہی ارواح انبیاء خصوصاً سرور انام علیہ وعلیہم الصلوٰۃ والسلام روحانی
اولاد کرام واسطہ وجود ارواح امم ہیں کیونکہ انبیاء خصوصاً سرور انام حضرت سید الموجودات صلعم حسب
تقریر گزشتہ منشاء انتزاع ارواح مومنین امت ہوتے ہیں اور ارواح مومنین امت ان کے حق میں
بمنزلہ انتزاعیات ہوتی ہیں اور ظاہر ہے کہ والدین جسمانی کو وجود ولد میں اتنا دخل نہیں جتنا منشاء انتزاع
کو وجود انتزاعیات میں دخل ہوتا ہے ۔

اول تو وجود آدمی بے والدین متصور بلکہ واقع ہے حضرت آدم علیہ السلام کے نہ ماں تھی نہ باپ
حضرت عیسیٰؑ کے والد کوئی نہ تھا پھر بعد وجود بقاء اولاد کے لئے بقاء والدین ضروری نہیں اگر ماں باپ
کا جسم فنا ہو جائے تو اولاد کا جسم فنا نہیں ہو جاتا اور منشاء انتزاع کو بالضرور حدوث و بقاء
انتزاعیات دونوں میں دخل ہے اور پھر دخل بھی کیسا کہ بے منشاء انتزاع نہ حدوث انتزاعیات ممکن ہے
نہ بقاء انتزاعیات متصور ہے علیٰ ہذا القیاس مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت کو حدوث و بقاء عارض
و اثر و معلول میں کیسی کچھ حاجت ہے کہ حاجت بیان نہیں اور کیوں نہ ہو یہ سب مفہومات اور مفہوم منشاء
انتزاع ایک ہی مصداق پر صادق آتے ہیں فرق اگر ہے تو اعتباری ہے حقیقی نہیں چنانچہ اہل فہم پر روشن

میں داخل نہیں ہو جاتا اور ورنہ تو کوئی استحقاق اس کو حاصل نہیں ہوتا۔ بعد اختتام کلام سے
یا قبل شروع کلام کے جھگڑے وقت کلام کے مستاجر کو تو بے شک کام نہ ہوگا۔ فقط اپنے کام سے
کام ہوگا۔ آلہ مذکور اگر اجیر خود ہے۔ اور وہ آزاد ہی کا ہے تو ملک اجیر رہے گا اور غلام ہے تو
ملک مولیٰ رہے گا۔ مستاجر کو در بارہ ملک بوجہ طلب کار مذکورہ کچھ استحقاق نہ ہوگا۔

بالجملہ والدین مستحق راحت ہیں اور اطاعت ہیں جو آلہ راحت ہے کچھ استحقاق نہیں اس کی
لئے امر والدین کے گناہ و معصیت میں بجا لانا ممنوع ہے اور اطاعت خالق اور راحت میں چنداں
تاکید نہیں فقط یا یہ سمجھو کہ اطاعت موجب سرور ہے۔ اور سرور بجملہ راحات ہے اطاعت خالق
اور راحت بھی سرور ہے اس لئے والدین اگر غنی و قوی ہوں اور اولاد کے ذمہ خرچ فرض نہیں تو ان
کی خدمت گو واجب نہیں اور آیۂ یُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ میں غور کرو تو استحقاق
اطاعت ظاہری ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سرفراز فرمایا آپ کی اطاعت کو اپنی اطاعت ٹھہرایا
ایمان کے لئے لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّٰهِ کو رکن بنایا۔

رہی یہ بات کہ وہی اطاعت اولی الامر کی بابت ہوئی سو اس میں جا رہا کیا نقصان ہے وجوب
ولی الامر بھی واجب الاطاعت ہیں۔ مگر جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت خدا کی اطاعت
سے دوسرے درجہ میں ہے ایسے ہی اولی الامر کی اطاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت
سے دوسرے درجہ میں ہے۔ مگر اتنا فرق ہے کہ اطاعت رسول اطاعت معنوی ہے اور اطاعت
اولی الامر اطاعت عنوانی ہے۔

الغرض اولی الامر کی اطاعت بحیثیت امر بالمعروف و نہی عن المنکر ہے اور اطاعت رسول
بحیثیت ذات اگرچہ بادی النظر میں یہاں بھی اطاعت عنوانی ہے۔ شرح اس اجمال کی
یہ ہے۔

شرح

شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ رسالت صفت معنوی ہے اور رسول سے مرسل مراد
ہے اور اولی الامر صفت ظاہری امر فاعل بذات خود اطاعت کو مقتضی ہے
رسالت معنوی بذات خود اطاعت کو مقتضی نہیں۔ اگر کوئی شخص کسی کے پاس غلام بطور ہدیہ بھیج دے
تو اس وجہ باعتبار لغت اس کو مرسل کہیں گے۔ مگر یہ ارسال بغرض طلب اطاعت غلام نہیں بلکہ
بغرض استخدام غلام ہے جس میں اسے غلام مرسل کو اطاعت مرسل الیہ کی لازم ہے۔
الغرض مفہوم رسالت مفہوم اولی الامر مقتضی اطاعت اور خواستگار انقیاد نہیں جو علت خطاب اطیعوا

ہو سکے۔ ورنہ مفہوم امر بالمعروف البتہ علت خطاب اطیعوا ہو سکتا ہے اس لیے اطاعت
اولی الامر تو اطاعت عنوانی ہوگی اور اطاعت رسول اطاعت ذاتی ہوگی کیونکہ جب عنوان موجب
خطاب نہیں ہو سکتا تو بعد عنوان معنون ہی موجب خطاب ہوگا۔ ورنہ معنون بھی نہ ہو تو پھر احکام
خداوندی کا حکم اور حکمت ہونا غلط ہو جائے گا۔ اور یہ وہ بات ہے کہ سب میں اول اس
رسالہ میں انہی کے اثبات سے فراغت پائی ہے۔ بلکہ حکم کا حکم کہنا خود اسی بات پر دلالت کرتا
ہے کہ اس میں کچھ حکمت ہے۔ اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ حکم و حکمت میں نسبت حقیقیہ علیہ کہتے ہیں
جو مابین محکوم علیہ اور محکوم بہ حقیقی یعنی موصوف بالذات اور موصوف بالعرض ہوا کرتا ہے۔ اور
ظاہر ہے کہ محکوم علیہ حقیقی علت محکوم بہ حقیقی ہوتا ہے۔ چنانچہ حکم بہ معنی امر و نہی اسی پر متفرع ہے
چنانچہ بخوبی اوپر واضح ہو چکا ہے۔ اس صورت میں قضیہ الرسول مطاع میں اگر معنون بھی مشتمل
عنوان علت محمول نہ ہو تو علم و تصدیق قضیہ مذکورہ بجملہ حکم و حکمت نہ ہوگی اور پھر خطاب اطیعوا
کے لیے موافق قاعدہ حکمت کوئی وجہ نہ ہوگی۔!

بالجملہ قضیہ الرسول مطاع میں معنون محکوم علیہ حقیقی ہے اور ظاہر ہے کہ معنون رسول اس
جگہ بجز وجود مقدس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور نہیں یعنی الرسول ذات مقدس صلعم کے ساتھ
متعلق ہوا ہے کسی وصف کے ساتھ متعلق نہیں۔ اور اہل فہم پر روشن ہے کہ اطاعت ذاتی بجز اس
کے متصور نہیں کہ مطاع مطیع کے لیے منشاء انتزاع ہو کیونکہ اس صورت میں مابین مطیع و مطاع
علاقہ ذاتی ہوگا۔ ورنہ باعتبار ذات مطیع بھی مطاع سے مستغنی ہوگا۔ تو پھر اگر اطاعت ہوگی تو
مثل اطاعت اولی الامر اطاعت وصفی ہوگی۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ لفظ الرسول کے
ساتھ اطیعوا فرمایا اور اولی الامر کے ساتھ اطیعوا نہ بڑھایا تاکہ معلوم رہے کہ اطاعت رسول
اطاعت مستقلہ اور بالذات ہے۔ اور اطاعت اولی الامر بالتبع اور بالعرض انکی بوجہ نیابت
نبویہ صلعم اولی الامر کو منصب مطاعیت حاصل ہے۔ الّا بعض مواقع میں جو لفظ الرسول کے ساتھ بھی
لفظ اطیعوا نہیں فرمایا اس کی دو وجہ ہیں:

اوّل تو یہ کہ ہر چند اطاعت رسول بالذات ہے۔ پر ایسی بھی بالذات نہیں کیونکہ خود ذات
محمدیہ کا تحقق اور وجود بالذات نہیں بالعرض ہے اور موصوف بالعرض کے احکام موصوف بالذات کی
طرف راجع ہوا کرتے ہیں اس لیے آپ کی اطاعت بھی خدا ہی کی طرف راجع ہوگی۔ انتہی جو باتیں مقتضائے
ذات محمدی صلعم ہیں وہ اصل میں مقتضیات خداوندی ہی سے ہیں۔

دوم ! وجہ یہ ہے کہ مستفاد کے ذات نبوی صلعم عین الامر و راہی خداوندی ہی ہے۔ دو حاکم ہوں
ایک بالادست، ایک حاکم ماتحت اور پھر ان دونوں کی ماتحت کسی مقدمہ میں متفق ہو اس صورت میں طالب و
مطلوب ایک ہوگا یعنی حاکم تعدد طالب ہے کبھی اعتبار اتحاد مطلوب ہے جہاں اعتبار تعدد طالب
ہے وہاں أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فرمایا، جہاں اعتبار اتحاد مطلوب ہے وہاں أَطِيعُوا اللّٰهَ
وَرَسُولَهُ فرمایا۔

بالجملہ اطاعت اولی الامر سے کوئی یہ دعویٰ نہ کہہ سکے کہ اولی الامر کا بھی منشاء انتزاع ہونا
اس صورت میں لازم آتا ہے اور یہ سارا کارخانہ بنا بنایا ڈھا جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں
ان کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور احکام حیات ذاتی مثل بقاء نکاح و ملک اموال بعد مرگ بھی لازم آئیں
گے۔ بلکہ یہی وجہ بعد لحاظ تقریر مذکور حیات نبوی صلعم کے ذاتی ہونے اور حیات اولی الامر کے
عرضی ہونے پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ بنائے ذاتیت حیات منشائیت انتزاع پہ تھی۔
سو بعض وقت لی منشائیت انتزاع نبوی صلعم اور عدم منشائیت اولی الامر بشہادت تقریر مذکورہ آیۃ
أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ سے بے استعانت آیت
النَّبِيُّ أَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ثابت ہوگئی۔ والحمد للہ علیٰ ذٰلک۔

اور کیوں نہ ہو کلام خدا کے ہر دو فقرے ایک دوسرے کے مصدق ہوا کرتے ہیں مثل کلام اہل
دروغ بموافق مثل مشہور۔ دروغ گو را حافظہ نباشد، ایک دوسرے کے مکذب نہیں ہوتے
بالجملہ رسول اللہ صلعم کے حقوق مشابہ حقوق خداوندی کے ہیں اور وجہ اس کی وہی مشابہ منشائیت
ہے۔ سو اس تشابہ کے باعث جیسے أَطِيعُوا اللّٰهَ فرمایا تھا ویسے ہی أَطِيعُوا الرَّسُولَ فرمایا۔
جیسے حرم محترم بوجہ اختصاص خداوندی اسی وجہ کہ نام خداوندی اس پر لگ گیا تھا حرام ہوا ایسے
ہی حرم مدینہ منورہ بوجہ انتساب نبوی محترم ہوا۔ جیسے محارم خداوندی جس پر حدیث لِكُلِّ مَلِكٍ
حِمًى أَلَا إِنَّ حِمَى اللّٰهِ مَحَارِمُهُ دلالت کرتی ہے اوروں پر حرام ہوگئے،
ایسے ہی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن بوجہ اختصاص نبوی صلعم اوروں پر حرام ہوگئیں۔ اختصاص میں
تو مشابہت ہے اور کسی بات میں مشابہت نہیں ہو سکتی یہ بیہودہ کہ خیال باطل ہو جیسے بوجہ استوائے
خداوندی عرش اعظم صدمہ قیامت کبریٰ سے محفوظ رہے گا۔ چنانچہ استثناء الا من شاء اللہ
اس کو داخل رکھا ہے۔ ایسے ہی جسد اطہر حضرت حبیب اکرم صلعم صدمہ قیامت صغریٰ یعنی موت
سے مصون و محفوظ ہے اتنی ہے کہ بوجہ موت ایسا و اموات مستعد فساد ہوجاتے ہیں اور اسی وجہ

سے چند روز میں پھول پھٹ کر گل سڑ کر خاک میں مل جاتے ہیں ۔ اجساد انبیاء علیہم السلام خصوصاً سید انام
علیہ الصلوٰۃ والسلام نہ مستعد فساد ہوتے نہ فاسد ہوتے بلکہ زیر پردۂ خاک بشہادت احادیث
صحیحہ سالم موجود ہیں جیسے خدا کا کوئی وارث نہیں ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی کوئی
وارث نہ ہونا چاہئے ۔ کیونکہ اس صورت میں ملک نبوی بوجہ مشابہت مذکورہ مثل ملک
خداوندی اصلی ہوگی اور ملک مومنین جو ان کے اموال میں ان کو حاصل ہے ملک مستعار ہوگی اس
لئے کہ موصوف بالعرض کے احکام و اوصاف موصوف بالذات کے احکام و اوصاف ہوا کرتے
ہیں ۔ اور موصوف بالعرض کے حق میں ان کا انتساب از قبیل مجاز و استعارہ ہوتا ہے پھر جب
ملک مومنین اپنے اموال میں ملک مستعار ہوئی ملک اصلی نہ ہوئی تو آپ کے اموال میں ملک اصلی
ہونے کے کیا معنی ۔ یہ بات جب ہی متصور ہے کہ ملک مومنین ہم سنگ ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہو
اس لئے کہ ملک مورث و ملک وارث میں تضاد ہے اس لئے دونوں کا اجتماع ممکن نہیں اور تضاد
کو لازم ہے کہ دونوں متضاد باہم ہم وزن ہوں ورنہ اجتماع لازم آئے گا ۔ کیونکہ جہاں اضداد
میں مدارج متفاوتہ ہوا کرتے ہیں تو جس قدر ایک ضد میں مراتب ہوں گے اتنے ہی ضد ثانی میں بھی
ہوں گے مثلاً حرارت کے مراتب اگر متفاوت ہیں تو برودت کے مراتب بھی اسی قدر متفاوت ہیں
مگر جیسے حرارت مطلقہ برودت مطلقہ کے متضاد ہے ایسے ہی اس کا ہر ہر مرتبہ اپنے اپنے مقابل
کے مرتبہ کا متضاد ہے ۔ علی الاطلاق کیفما اتفق تضاد نہیں ورنہ یہ برودت جو یہاں کی آتشوں
اور گرم پانیوں میں بہ نسبت حرارت نار جہنم و حمیم دوزخ موجود و مسلم ہے ہرگز نہ ہوتی کون کہہ دے
گا کہ برودت آتش جہنم و حمیم دوزخ ہم سنگ حرارت آتش دنیاوی اور آب گرم حمام ہے ناچار
کمی بیشی کا اقرار کرنا پڑے گا اس میں جس قدر وجود ہوگا اسی قدر کا عدم لازم آئے گا اور بصورت
وجود موضوع ایک ضد کے ارتفاع کو دوسرے کا وجود لازم ہے لاجرم بقدر مذکور برودت ہوگی
سو یہ برودت آتش دنیا و آب گرم دنیا جس کا بتانا ہماری تسلیم کرنا پڑا گرمی آتش و آب مذکور
کی ضد نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ ہوتا اس کے بعد چون و چرا کرنی اور ان احتمالوں کا پیدا کرنا جو
بدیہی البطلان ہوں انہیں کا کام ہے جو بطالت شعار و باطل پسند ہیں ۔

باجملہ املاک متعددہ بہ نسبت اشیاء مملوکہ باہم متضاد ہیں اور پھر ملک میں بوجہ مذکورہ بالا
تفاوت موجود ہے ۔ ہماری ملک ہم سنگ ملک خداوندی نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ تھا حالانکہ
بشہادت آیۂ کریمہ وَلِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ اور حدیث شریف ارث

لِلّٰہِ مَا اَخَذَ وَلَہٗ مَا اَعْطٰی ۔ الحدیث۔ مملوکۂ عباد میں ملک عباد اور ملک خالق جمع ہو
مجتمع ہیں اور کیوں نہ ہوں ملک خداوندی ملک حقیقی اور ذاتی ہے اور ملک عباد اور ملک مجازی
اور عرضی ہے اور موصوف بالعرض اور موصوف بالذات اوصاف عرضیہ موصوف بالعرض میں شریک
ہوتے ہیں۔ چنانچہ مکرر سہ کرر روشن ہو چکا ہے اور اوپر بالتخصیص اس بات کا مذکور بھی آ چکا ہے
اس صورت میں لازم ہے کہ جیسے ملک نبوی مستلزم ملک خداوندی تھی ملک مومنین مستلزم ملک نبوی
ہو کیونکہ جیسے وجود حضرت واجب الوجود منشاء انتزاع روح حبیب محمود صلعم تھا ایسے ہی روح
اقدس حضرت حبیب مقدس منشاء انتزاع ارواح مومنین ہے وہاں اگر منشائیت مذکورہ باعث
مالکیت ذاتیہ تھا تو یہاں بھی منشائیت مذکورہ بھی ملک ذاتی ہوگی اور اموال مومنین جس قدر مملوک
مومنین ہیں اس سے بڑھ کر مملوک حبیب رب العلمین صلعم ہوں گے۔

بالجملہ ملک نبوی صلعم مثل ملک مومنین نہیں جو ملک مومنین قائم مقام ملک نبوی صلعم ہو
اس صورت میں بالفرض والتقدیر اگر ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم زائل بھی ہو جائے تو یہ ممکن نہیں
کہ ملک مومنین اس کے قائم مقام ہو جائے۔

باقی رہا احتمال حدوث ملک جدید تو یہ مسلّم کہ ملک نبوی صلعم باقی یا زائل ہو جائے۔ مثل
بیع و ہبہ شراء و اجارہ نبوی صلعم اشیاء مملوکہ نبوی صلعم میں احتمال حدوث ملک جدید تھا۔ مگر
حدوث ملک جدید کبھی اختیاری ہوتا ہے جیسے بیع و شراء میں ہوتا ہے کبھی اضطراری جیسے میراث
میں ہوتا ہے۔ سو در صورت بقاء ملک نبوی صلعم تو اضطراری ہے نہ اختیاری۔ عدم ملک اختیاری
تو ظاہر ہے نہ بیع ہے نہ شراء ہے نہ ہبہ ہے نہ وصیت ہے۔ رہی ملک اضطراری اس کیلئے
زوال ملک چاہیئے مورث اول کی تو نہ موجود ہے اور در صورت زوال ملک نبوی صلعم اگرچہ یہ
احتمال بشہادت دلائل مذکورہ باطل ہو۔ حدوث ملک اور تو کیا ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ پہلا کوئی
قائم مقام تو ہو ہی نہیں سکتا جو بوجہ قرابت وارثوں کو ترجیح ہو۔ ورنہ تساوی کی وجہ ملک نبوی صلعم و
ملک ارباب نبوی صلعم ہو بلکہ مومنین بھی لازم آ جائے۔

بالجملہ حقوق خداوندی و حقوق مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم میں اگرچہ اتنا فرق ہے جتنا واجب و
ممکن میں مگر تو بھی تشابہ حاصل ہے اور وجہ اس کی منشائیت ہے۔ الغرض جیسے خداوند کریم بشہادت
نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ منشاء انتزاع ممکنات ہیں۔ اس لئے کہ آیت گو
بوجہ خطاب خاص انسان کی شان میں نازل ہوئی ہے پر حکم عام ہے چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشہادت اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِہِمْ الخ منشاء انتزاع ازواج مومنین ہیں اس لئے حقوق نبوی حقوق والدین جسمانی سے بمدارج زیادہ ہوں گے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت ازواج مطہرات حرمت منکوحۂ والد جسمانی سے اضعاف مضاعف ہوگی۔ چنانچہ آیت وَمَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَلَآ اَنْ تَنْكِحُوْٓا اَزْوَاجَهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖٓ اَبَدًا اِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللّٰهِ عَظِيْمًا کو آیت وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَاۗؤُكُمْ مِّنَ النِّسَاۗءِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً وَّمَقْتًا سے مقابلہ کرنے سے اس بات کی تصدیق خدا کے کلام ہی سے بھی نکلتی ہے مَا كَانَ لَكُمْ سے صاف عدم استحقاق اور انتفاء موجب حلت اور عدم مناسبت عیاں ہے جس سے ظہور قبح ذاتی اور قطع طمع کی طرف اشارہ ہے اور لَا تَنْكِحُوْا سے فقط ممانعت نکلتی ہے جس میں باعتبار قبح کے دونوں احتمال ہیں اور باعتبار کیفیت طمع ظاہر ہے نہ ظہور ہے اس لئے اس قدر قطع طمع بھی نہ ہوگا۔

باقی رہا فاحشۃ اور مقتا اور ساء سبیلا کا ہونا یہ ایک بات ہے کہ صغائر و کبائر دونوں میں مشترک ہے۔ اور مغفرت بھی کبائر کے اور گناہوں میں مقصود نہیں پھر عَظِيْمًا کے ساتھ عِنْدَ اللّٰهِ فرمایا یہ اور بھی اس گناہ کے اکبریت پر دلالت کرتا ہے یعنی اور کبائر اگر کبائر ہیں تو باعتبار عباد کبائر ہیں، خدا کی رحمت کے سامنے کچھ حقیقت نہیں اور یہاں خود خداوند کریم اس کو عظیم سمجھتا ہے۔ بایں ہمہ دربارہ ممانعت نکاح منکوحات والد جسمانی انّہ کہنا اور یہاں اِنَّ ذٰلِكُمْ فرمانا اور بھی بات کو بڑھا دیتا ہے ضمیر میں بوجہ غیبت ایک نوع کی دوری نکلتی ہے اور اسم اشارہ میں بوجہ ظہور مزید اختصاص ٹپکتا ہے جس سے خرابی کی عظمت ہویدا ہے۔ پھر اسم اشارہ بھی کون ذٰلِكُمْ جس میں بوجہ لحوق کاف خطاب اور وہ بھی خطاب جمع تنبیہ اور وہ بھی تنبیہ تام نمایاں ہے۔ علاوہ بریں مَا نَكَحَ اٰبَاۗؤُكُمْ کا اَزْوَاجَهٗ کے ساتھ مقابلہ کیا تو اور بھی ایک فرق جلیل نظر آیا وہ یہ ہے کہ نکح فعل ہے جو حدوث و تجدد پر دلالت کرتا ہے جس سے احتمال زوال صفت منکوحیت پیدا ہے اَزْوَاجَهٗ جمع زوج ہے جو صفت مشبہ ہے دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے اس پر نسبت نکح نسبت فعل الی الفاعل ہے جس سے حدوث اور بھی ظاہر ہوگیا اور اضافت ازواج الی الفاعل نہیں جو ظہور حدوث سمجھا جائے

ان سب کے بعد لفظ مِنْۢ بَعْدِهٖٓ اَبَدًا کا حرمت ازواج مطہرات میں بڑھانا اور حرمت منکوحات الاب میں فقط

لا تنکحوا ما نکح آباؤکم پر اکتفا فرمانا اہل عقل کے نزدیک اتنا بڑا فرق ہے کہ پوچھنے کی حاجت نہیں کیونکہ
لفظ ما نکح بوجہ آباؤکم اس جانب مشیر ہے کہ موجب امتناع حلت نکاح استمرار
منکوحیت نبوی اور وفات نبوی صلعم سے انتہاء ابھی تک موجود ہے اور قضیہ معروضہ ما کان
لکم ان الخ باعتبار تعاقب زمانی کلیہ ہے اور لا تنکحوا سے وہ حرمت بالالتزام ثابت ہوتی ہے
گو وہ باعتبار تعاقب زمانیہ نظر بظاہر مفاد قضیہ مہملہ ہے ۔

سو اہل انصاف غور فرمائیں کہ دلالت التزامی اور اس کا احتمال پہلی دلالت کے برابر ہو جائیں گے
جو خود تو مطابقی ہو اور مدلول کلی ہو پھر اس مدلول میں اور اس مدلول میں زمین و آسمان کا فرق کیوں ہو
علاوہ بریں یہ ظاہر ہے کہ لا تنکحوا ما نکح آباؤکم میں مطابقۃً تو فقط نہی ثابت ہوتی ہے
اور التزاماً حرمت اعنی بطور اقتضاء النص بھی ہے حرمت ثابت ہوتی ہے
جس کو استدلال انّی کہتے ہیں اور ما کان لکم ان تؤذوا رسول اللہ الخ میں
بدلالت مطابقی تو انتفاء موجب حلت ہے اور بدلالت التزامی ثبوت حرمت ہے اور ظاہر ہے
کہ یہ استدلال لمّی ہے جس کی فوقیت استدلال انّی کی نسبت ظاہر و باہر ہے ۔ غرض حرمت
منکوحات الآباء میں وضع تالی سے وضع مقدم کو ثابت کرتے ہیں اور حرمت ازواج مطہرات میں
وضع مقدم سے وضع تالی کا اثبات کیا ہے پھر منکوحات الآباء میں علت نہی نکاح آباء ہے جو بالیقین
بعد طلاق یا وفات زائل ہو جاتا ہے ۔ اسی لئے سوا ابناء اور محارم اوروں کو نکاح حلال ہے
اور اسی لئے بصیغہ ماضی تعبیر کیا ہے اور ازواج مطہرات میں علت انتفاء حلت نکاح فقط زوجیت
رسول اللہ صلعم ہے جو کسی زمانہ پر دلالت نہیں کرتی اور جب کسی زمانہ پر دلالت نہ کرے گی تو تقیید زمانی
نہ لفظاً میں ہوگی نہ مفہوماً میں ہوگی اس صورت میں یہ ایسا امر ہوگا کہ سلب زمانی کو اس تک رسائی نہ
ہوگی جو موہم حلت نکاح ہو یہ فرق نہایت دقیق ہے ۔ والحمد للہ الذی الہمنی الیہ اور وجہ تقریر
دوام و ثبوت صفت زوجیت و عدم دوام منکوحیت و ثبوت منکوحات الآباء میں ہر چند بظاہر کچھ
فرق نہیں مگر غور کیجئے تو بہت فرق ہے تقریر اول میں بالذات عدم سابق میں بحث تھی اور بالالتزام
عدم لاحق کی طرف ذہن جاتا تھا اور یہاں بالذات عدم لاحق میں گفتگو ہے اور عدم سابق سے کچھ بحث
ہی نہیں پھر بایں ہمہ صفت ابوت آباء سابق چنداں یقینی نہیں ہوتی ۔ احتمال زنا بھی ہوتا ہے اور وصف
رسالت کا ثبوت ایسا یقینی ہے کہ احتمال مخالف کی گنجائش ہی نہیں ۔

بالجملہ دونوں آیتوں میں غور کیجئے تو ابن المومنین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرق زمین و آسمان

کا نظر آتا ہے بلکہ مثل آیۂ اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ اور آیۂ اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ اور آیۂ وَمَا کَانَ لَکُمْ اَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰہِ الخ بھی دوام حیات پر دلالت کرتی ہے صورت اس کی یہ ہے کہ حسب بیان بالا لفظ مِنْ بَعْدِہٖ اَبَدًا سے یہ بات نکلتی ہے کہ وفات سرور صلعم سے لے کر ابد تک علت اباحت نکاح منتفی ہے اور ظاہر ہے کہ وہ خصوص محل یعنی محل نکاح غیر ہے اور خصوص مذکور کا انتفاع ہے بقاء نکاح منصوص نہیں جو باقتضاء النص بقاء حیات الی الابد پر دلالت کرتا ہے چنانچہ ظاہر ہے مگر لَا تَنْکِحُوْا مَا نَکَحَ اٰبَاؤُکُمْ الخ میں کوئی لفظ ایسا نہیں جو استقرار مادہ حلت پر دلالت کرے بلکہ لفظ فاحشہ اس طرف مشیر ہے کہ بوجہ بے حیائی شئی قابل ہے۔ یہ نہیں کہ محل قابل خالی نہیں۔ غرض استقرار واسطۂ العروض اور انتفاء محل قابل سے تو وجود عارض محال ہو جاتا ہے اور وجود موانع سے محال نہیں ہو جاتا جو یہاں بھی عدم جواز نکاح سے حیات پر استدلال ہو سکتا۔ اگر یہ ہو تو پھر کسی کے والد کی منکوحہ کا نکاح کسی سے بھی جائز نہ ہوتا کیونکہ احیاء کی منکوحات غیر مطلقہ کسی کو حلال نہیں ہوتیں۔

بالجملہ ہم سے جاہلوں کی سمجھ میں تو اتنی وجوہ فرق آتی ہیں۔ باقی خدا جانے اور کیا کیا فرق دقیق دونوں آیتوں میں ملحوظ ہوں گے۔ خیر اب برسر مطلب آتا ہوں اور

ابوت روحانی حضرت حبیب ربانی صلی اللہ علیہ وسلم بدلالت آیۂ اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِہِمْ الخ موافق تقریر بالا روشن ہو چکی مگر یہ بات باقی رہی کہ کفار کے حق کون منشاء انتزاع ہے اور ان کا والد روحانی کون ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ہمیں اس سے کیا بحث ہمارا مطلب یعنی تحقیق رابطہ قرابت فیما بین حضرت سرور عالم صلعم و مومنین تھا سو بفضلہ تعالیٰ روشن ہو گیا کہ بجز خیرہ درونوں کے اور کسی کو گنجائش کلام نہیں مگر پھر بھی استطراداً اگر کچھ اس باب میں ذکر کیا جائے تو چنداں بے جا نہیں جیسے ایمان کے لئے حیات ضروری ہے ویسے ہی کفر کے لئے بھی حیات کی ضرورت ہے اس لئے کہ امتناع عن الانقیاد بھی بجز احیاء متصور نہیں۔ بالجملہ انقیاد مذکور اور امتناع مسطور باہم متضاد ہیں لیکن جیسے انقیاد فعل اختیاری ہے ایسے ہی امتناع بھی فعل اختیاری ہے عدم الفعل نہیں جو حیات کی ضرورت نہ ہو اور یوں کہا جائے کہ مصداق سالبہ کے لئے وجود موضوع کی ضرورت نہیں اور حیات کی کیا حاجت ہے مگر احیاء میں دیکھا تو بجز شیاطین و دجالین اور کوئی سمجھ میں نہیں آتا کہ مولد و منشاء انتزاع ابوت کفار ہو سکے مگر شیاطین کو دیکھا تو ملائکہ سے متقابل پایا۔ ملائکہ کی تعریف میں تو جناب باری تعالیٰ لَا یَعْصُوْنَ اللّٰہَ مَا اَمَرَہُمْ وَیَفْعَلُوْنَ

مَا یُؤْمَرُوْنَ فرماتے ہیں اور شیاطین کی تعریف میں یہ ارشاد ہے وَکَانَ الشَّیْطَانُ لِرَبِّہٖ کَفُوْرًا
ان دونوں کا خلاصہ وہی انقیاد و امتناع ہے۔ اور قلب کے ایک جانب اگر ملک ہے تو
دوسری جانب شیطان ہے۔ تقابل انقیاد و امتناع کو اس تقابل کے ساتھ ملائیے تو معلوم ہوتا ہے
کہ ملائکہ کے مقابلہ میں ہنوز شیاطین اور شیاطین کے مقابلہ میں ہنوز ملائکہ اور کوئی نہیں اس لئے کہ انقیاد
جس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے داہنے جانب ہے بجز ملائکہ اور کسی میں نہیں اور امتناع اس کیفیت
کے ساتھ کہ قلب کے بائیں جانب ہے بجز شیاطین کے اور کسی میں نہیں اس لئے یوں نہیں کہہ سکتے کہ ملائکہ
کے مقابلہ میں بجز شیاطین کے اور بھی کوئی ہے یا شیاطین کے مقابلہ میں بجز ملائکہ اور بھی کوئی ہے۔

الغرض بوجہ تقابل کفار و مسلمین جو حسب تقریر مسطور ثابت ہوا۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اگر شیاطین
منشاء امتزاج ارواح کفار ہوں لاجرم ملائکہ منشاء امتزاج ارواح مومنین ہوں اور یہ اولویت نبوی
بہ نسبت ارواح مومنین جو ابھی ثابت ہوئی غلط ہو جاسکے اس لئے ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ منشاء امتزاج
ارواح کفار شیاطین تو نہیں مگر چونکہ بجز شیاطین قابل منصب مذکور اگر ہیں تو دجال ہیں ہاں اگر ارواح کفار
کا امتزاجی ہونا غلط ہوتا تو یہ بات غلط ہوتی مگر اس کو کیا کیجئے کہ جیسے بوجہ تقابل مذکور شیاطین کا منشاء
امتزاج کفار غلط ہونا ٹھہرا۔ ایسے ہی بوجہ تقابل مابین مومن و کافر کافروں کا مثل مومنین امتزاجی ہونا
ضرور ہے۔ اس صورت میں لاجرم منشاء امتزاج ارواح کفار امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اگر دجال
موعود ہو جس کے آمد آمد کی خبروں سے کان بھرے ہوئے ہیں اور دجال جو بالتبع ہر زمانہ میں پیدا
ہوتے رہتے ہیں اس کے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہوں جو اولیاء امت مرحومہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ نسبت رکھتے ہیں تو مضائقہ نہیں۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال!

الغرض جو کچھ قرینہ لگا لیجئے تو یہ معلوم ہوتا ہے جو معروض ہوا۔ آئندہ خدا جانے کیا حقیقۃ الحال ہو
کیونکہ کلام اللہ و حدیث سے اب تک کوئی بات اس باب میں سمجھ میں نہیں آئی۔ رہی یہ بات کہ
خطاب ایمان و دیگر تکلیفات ایمانی اس بات کو مقتضی ہیں کہ کفار میں بھی ملکہ ایمانی ہو ورنہ تکلیف
مالا یطاق لازم آئے گی مخالف آیۃ لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَہَا ہو جائے گی دیکھئے کہ تکلیف
اسی کو دے سکتے ہیں جس میں ملکہ بصر ہو سننے کی تکلیف اسی کو دے سکتے ہیں جس میں ملکہ سمع ہو
اندھے کو دیکھنے کے لئے اور بہرے کو سننے کے لئے کہنا ایسا ہے جیسا کان سے دیدار کے
طالب ہو اور آنکھ سے استماع کے خواستگار ہو جئے اور اس جگہ سے معنی لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا
اِلَّا وُسْعَہَا کے بھی سمجھ گئے ہوں گے یعنی ہر تکلیف کے لئے ایک قوت چاہئے سو جتنی قوتیں ہیں

ماہیت اور وسعت حقیقت مشکل میں ہوں گی اس قدر قابلیتوں کی تکلیف متصور ہے ۔ جب ملکہ
ایمان ہو گا تو لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا طفیل ہو گا اس صورت میں تخصیص مؤمنین کی کیا وجہ ہے
اور کفار کے ایمان کے سر تھوپنا لے کی کیا ضرورت ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ

کفار میں مادۂ ایمانی کفار میں موجود ہے حدیث کُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ الخ بھی
اس کی مؤید ہے اور اس قدر کے انتساب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب کچھ حرج بھی نہیں
بلکہ وجہ بعثت اور تخصیص دعوت جامع نبوی معلوم ہو جاتی ہے پر کفار میں مادہ ایمانی ملکہ کفر کے ساتھ
مخلوط ہے لفظ طبع و ختم اس بات کو مقتضی ہے کہ ایمان تو دل میں ہے الا کفر اس کو محیط ہے ۔ علیٰ
ہذا القیاس لفظ غشٰوۃ وہ بھی اسی جانب مشیر ہے کہ کفار قوت ایمان سے خالی نہیں اس لئے کہ سیاق
و سباق سے ظاہر ہے کہ باعث کفر و کافری وہ امور ہیں جن کو طبع و ختم و غشاوہ سے
تعبیر فرمایا ہے اور اس صورت میں بالضرور مختوم علیہ ایمان ہو گا ۔ کیونکہ تشبیہ کفر باشیاء مذکورہ اس
بات کو مقتضی ہے کہ کفر بھی کسی چیز کو ایسے ہی ساتر ہو جیسے اشیاء مذکورہ اپنے ماتحت کو ساتر ہوا
کرتی ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر شئی اپنی ہی ضد کی ساتر ہوتی ہے جیسے رنگ سرخ و سبز مثلاً کپڑے
کے سفید رنگ کو ساتر ہوتا ہے پر اس کی خوشبو و بدبو کا ساتر نہیں ہوتا وجہ اس کی کیا ہے کہ تضاد
ہے تو باہم الوان میں ہے الوان اور روائح میں نہیں ہاں اتنا فرق ہے کہ ایک ضد دوسری ضد کی ساتر
جب ہی ہوتی ہے جب کہ ضد مستور محل متوارد علیہ کے لئے صفت اصلیہ ہو یا بوجہ لزوم مثل صفت
اصلیہ ہو گئی ہو ورنہ مزیل ضد سابق ہو گی ساتر نہ ہو گی ، سو اپنی نظر کر مشبہات مذکورہ مشیر دلالت
کرتے ہیں الا اپنے دلالت نہیں کرتے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ زیر پردہ مستور ہو جاتا ہے یہ نہیں کہ زائل
ہو جاتا ہے یا پہلے سے معدوم ہوتا ہے اور فقط انہیں الفاظ پر کیا موقوف ہے آیۃ إِنَّ اللّٰهَ
لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ بھی اسی جانب مشیر ہے اگر شوق شرح ہو تو دیکھئے ۔

بشرط فہم آیۃ سے صاف ہویدا ہے کہ کافروں کو دھمکاتے ہیں اور بے نیازی سے ڈراتے
ہیں ۔ مگر میں تم سے پوچھتا ہوں کہ کافروں کے دھمکانے کے وقت اگر کافروں کے دلوں میں خدا کی محبت
نہ ہو تو اس دھمکی سے کیا حاصل ہے خداوند علیم حکیم نے ان کو اس طرح دھمکایا اس لئے کہ بے نیازی
کا صدمہ عاشق جانباز ہی کو ہوتا ہے ۔ اگر فرض کیجئے حضرت یوسف علیہ السلام کسی سے دور بیٹھ کر
سے جس کو حضرت سے محبت ہو نہ الفت بے طرفانہ بے نیازانہ یوں ارشاد فرمائیں کہ مجھے تجھ سے
محبت نہیں میرا مطلب تجھ سے نہیں نہ تو اس کی طرف سے بجز اس کے اور کیا کھٹکا امید ہے کہ یوں

کہیے کہ میری بلا سے میری پاپوش سے۔ اس لئے ضرور ہے کہ وقت اظہار بے نیازی کا یہی پیرایہ ہو کہ
بات اِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ الْکٰفِرِیْنَ کافروں کے دل میں محبت خداوندی ہو تو یہ ارشاد اپنے محل
پر ہو ورنہ حکمت و متانت خداوندی کو نعوذ باللہ بٹا لگتا ہے اور ظاہر ہے کہ محبت ہی اصل ایمان
ہے۔ چنانچہ تقریرات گزشتہ اس باب میں شاہد کافی ہیں۔ اور آیۃ فِطْرَتَ اللّٰہِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ
عَلَیْہَا اور حدیث کُلُّ مَوْلُوْدٍ یُوْلَدُ عَلَی الْفِطْرَۃِ اور سوا اس کے اور آیتیں اور حدیثیں اس
مضمون کی مؤید اور مصدق ہیں ان سب سے صاف ظاہر ہے کہ اصل فطرت اور مقتضائے جبلت بنی آدم
ایمان ہی ہے ورنہ فطرت اور فطر کے معنی کو کیا کا کیا بنایا جائے گا۔ اگر وہ تو لازم ہے تو یہ الفاظ صاف
صاف یوں کہتے ہیں کہ ایمان لوازم ماہیت انسانی میں سے ہے کیونکہ لوازم وجود اور اوصاف مفارقہ
حسب تحقیق دیرینہ اوصاف عرضیہ ظاہر ہوا کرتے ہیں جن کا زوال و رجہ ایمان میں ہم سنگ بقا ہوتا
ہے یعنی ہونا نہ ہونا برابر ممکن ہے پھر فطرت اور فطر فرمانا کیونکر ہو سکتا ہے یہ الفاظ تو اس جانب مشیر
ہیں کہ یہ دین جبلی اور خلقی بات ہے۔ سو یہ بات جب ہی متصور ہے کہ لازم ماہیت انہیں لوازم
اور اوصاف کا نام ہے جو بوجہ خلقت لازم آ گئے ہوں۔

بالجملہ ایمان لوازم ماہیت انسانی میں سے ہے مگر کفار کا نور ایمان کو ایسی طرح ساتر ہو
گیا ہے جیسے آفتاب کو بادل۔ آگ کو راکھ دبائے ہوئے ہوتی ہے مگر آیۃ وَنَبْلُوَا اَخْبَارَکُمْ
اور آیت لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا سے تو صاف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایمان و
کفر و تقویٰ و فسوق سب اوصاف متضادہ وقتی چیزیں ہیں اس لئے کہ اچھے برے عمل دریافت کرتے
ہیں سو ان کی اصل وہ اصلیں ہیں معارف و معتقدات جن میں ایمان و کفر و تقویٰ و فسوق سب داخل ہیں۔ غرض
ایمان و تقویٰ وغیرہ سے اچھے عمل صادر ہوتے ہیں اور کفر و فسق سے برے عمل۔ اور امتحان کے بعد جو
چیز معلوم ہوتی ہے وہ ایک شی مستور و مخفی ہوتی ہے جو ظاہر ہو جاتی ہے بوجہ امتحان پیدا نہیں ہو
جاتی۔ طالب علموں کا امتحان ہوتا ہے تو بوسیلہ امتحان استعداد مخفی ظاہر ہو جاتی ہے استعداد امتحان
کی وجہ سے پیدا نہیں ہو جاتی۔ علیٰ ہذا القیاس سونے چاندی کو جو کسوٹی پر لگاتے ہیں تو کسوٹی پر لگانے
سے ان کا سونا چاندی ہونا جو ایک وصف قدیمی بلکہ عین مصداق حقیقت ہے ظاہر ہو جاتا ہے
کسوٹی پر لگانے سے سونا چاندی پیدا نہیں ہو جاتا چنانچہ ظاہر ہے اور صیغہائے ماضی و مستقبل جو
مصدر کفر سے مشتق ہیں اور کلام اللہ میں کفار کی شان میں وارد ہیں جیسے کَفَرُوْا وَیَکْفُرُوْنَ مثلاً اور نیز
تواتر و تعاقب کفر و ایمان جو سینکڑوں جگہ مشہود ہوا ہے اور نیز جملہ ضَلُّوْا وَاَضَلُّوْا اور جملہ طابوا

یہوّدانہ او ینصّرانہ او یمجّسانہ۔ او کما قال اس بات پر شاہد ہے کہ کفر امر عرضی حادث ہے۔ ان دونوں مضمونوں میں گو بظاہر تعارض نظر آئے پر اہلِ فہم جانتے ہیں کہ درجہ ملکات و قویٰ جسے بالقوہ کہتے ہیں اور درجہ فعلیات جسے بالفعل کہتے ہیں باہم متغائر ہیں گو اول دوسرے کیلئے علت ہو کیونکہ علت و معلول ہونا مقتضی تغائر ہے نہ منافی۔ پھر ان میں سے اول سابق ہے اور دوم لاحق ہے۔ سو یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ ثانی قدیم ہو یا دیرینہ ہو اور اول حادث یا متجدد ہو اگر فرق حدوث و قدم و مفارقت و ملازمت ہو تو اول لازم ماہیت یا لازم وجود ہوگا اور ثانی حادث اور متجدد ہوگا اس صورت میں خواہ مخواہ یہ لازم آئے گا کہ باوجود تضاد باہمی ایمان و کفر ملکۂ کفر ملکۂ ایمان کے ساتھ اسی طرح مقرون ہوگا جیسے نفسِ آتش کے ساتھ دود چراغ مشتعل جیسے دود چراغ بے آتش اور قبل آتش متصور نہیں ایسے ہی کفر بھی بے ایمان اور قبل ایمان متصور نہیں۔ چنانچہ ایمان کا لازم مرتبۂ ماہیت و فطرت و طبیعت ہونا جو آیات و احادیث مشار الیہا سے ثابت ہو چکا ہے اسی جانب مشیر ہے کہ کفر اگر ہوگا تو لاجرم پہلے ایمان ہوگا جس کا ماحصل وہی ملازمت مع تقدم الایمان علی الکفر ہے۔ علاوہ بریں دلیل عقلی بھی اسی جانب مشیر ہے کہ کفر کے ساتھ ایمان وہی نسبت رکھتا ہے جو دود چراغ وغیرہ کے ساتھ شعلۂ چراغ وغیرہ نسبت رکھتا ہے اس لئے کہ حقیقت کفر امتناع عن الانقیاد ہے اور امتناع عن الشئ بعد القدرۃ علی الشئ متصور ہے ورنہ امتناع نہیں عجز ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے لیکن جیسے یہ ظاہر ہے اس کے ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ قدرت علی الشئ میں شئ کنایہ عن المقدور ہے اور مقدورات اولاً و بالذات سوا افعال کے اور کچھ نہیں۔ باقی مفاعیل وغیرہ بواسطۂ افعال مقدور کہلاتے ہیں بذات خود مقدور نہیں اور بالذات خود معلوم ہیں لیکن ہر فعل کے لئے ایک ملکہ ضرور ہے جس پر مدار قدرت ہے اس صورت میں کفر کی حقیقت امتناع عن فعل الانقیاد ہوگی۔ اور امتناع عن فعل الانقیاد کے لئے حسب تقریر بالا ملکۂ انقیاد کی ضرورت ہوگی سو وہ ملکۂ ایمان ہے اور اس سے ملازمت مذکورہ اور تقدم مشار الیہ دونوں ثابت ہوتے ہیں چنانچہ حاجت بیان نہیں۔ اب سنئے یہ بات کہ یہ مانا کہ کفر امتناع عن الانقیاد کو کہتے ہیں اور اس کے لئے وجود ملکۂ انقیاد اول چاہئے۔ پر یہ تو فرمائیے کہ منشاء انقیاد اور مانع انقیاد مذکور کیا چیز ہے سو گو روشن ہے کہ امتناع کا حال تو معلوم ہی ہوا کہ ایک فعل وجودی اختیاری ہے جو بلاغرض عدم بعض افعال اختیاریہ مقصود ہوتا ہے مگر ظاہر ہے کہ افعال اختیاریہ کے لئے ارادہ و اختیار ضرور ہے اور پہلے ظاہر ہو چکا ہے اور نیز ظاہر ہے کہ منشاء ارادہ و اختیار محبت ہے سو فعل امتناع کے لئے بھی کوئی محبت ہی مرجع ہوگی مگر محبت فی حد ذاتہ ایک شئ واحد ہے سو یہ تضاد و تنافی کفر و ایمان باعتبار اصل

حقیقت تو ہو ہی نہیں سکتی ۔ کیونکہ وہاں بجز ہی محبت ہے بجز خود فارج سے یہ تضاد آ یا ہوگا ۔ سو فاعل
اصلی محب کو دیکھا تو اس کی طرف تو یہ احتمال ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ فاعل حقیقی حسب تحقیق سابق طرز وہ اللہ
ملکہ فعل متعدی لازم ذات فاعل ہوتا ہے سو باعتبار فاعل اگر تضاد ہے تو باعتبار محبت ہے ۔ تضاد
لازم آ ئے جس کو ہر اولیٰ و اعلیٰ باطل سمجھتا ہے لاجرم یہی کہنا پڑے گا کہ باعتبار محبوب تضاد و تنافی ہے
بالجملہ مابین ایمان وکفر تضاد ہے مگر چونکہ حقیقت ایمان وکفر ایک محبت ہے اور متعلق باعتبار
ذات متضاد نہیں اور ایسے ہی باعتبار فاعل تو لاجرم یہ تضاد باعتبار مفعول ہوگا کیونکہ ما ورا ئے ذات
محبت متحقق محبت میں اگر دخل ہے تو انہیں دو کو دخل ہے نیکن ظاہر ہے کہ محبت صفات حیات
میں سے ہے اپنی منشاء محبت فقط حیات ہے اس لئے فاعل محبت اصلی موصوف بالذات محبت
کے سوا حیات کے اور کوئی نہ ہوگا اور یہ بات ایمان وکفر دونوں میں مشترک ہے تو بالضرور
لامحالہ بین المحبوبین کوئی اور ہوگا یعنی جب نفس حیات دونوں جگہ مشترک ہے تو یہ ممکن ہی نہیں کہ باعتبار
ذات حیات جو اصل محب ہے تفاوت محبوبین پیدا ہو مخصص اور مرجح سوا حیات کے کوئی اور ہی ہوگا
لیکن وہ امر زائد اگر امر وجودی خارجی اور انتزاعی ہو یا مباین محض ہو تو یہ معنی ہوں کہ تحقق مفعول مطلق میں
سوا مفعول بہ و مبدأ فعل کے اور امور کو بھی دخل ہے حالانکہ یہ بات موافق اقرار تقریرات گزشتہ
روشن ہو چکی ہے کہ وجود مفعول مطلق بین مبدأ فعل و المفعول بہ ہوا کرتا ہے ۔ بلکہ کسی قدر انکار ضرورت
مفعول بہ کی بھی گنجائش ہے ۔ دو اعمال تکفیر الاشارۃ اور سوا ان دونوں کے فاعل کی ضرورت یا واسطہ
مبدأ فعل ہے یعنی تحقق مبدأ فعل بے فاعل متصور نہیں چنانچہ یاد آ وراں حقیقت فاعل و مبدأ فعل کو اس امر
کی تسلیم میں کچھ وقت نہیں ان شاء اللہ ورنہ بذات خود کچھ ضرورت نہیں ۔ جب یہ بات متحقق ہو چکی
تو پھر گزارش یہ ہے اور

کہ مرتبہ فعلیت افعال متعدیہ کو اگر بذات خود ضرورت ہے تو فاعل اور مبدأ فعل اور مفعول مطلق کی
کی ضرورت ہے کیونکہ افعال متعدیہ اسواد اضافیہ ہوتے ہیں اور ہر اضافت کے تحقق کے لئے ایک مضاف
ایک مضاف الیہ ایک مبدأ اضافت کی ضرورت یعنی مبدأ اشتقاق محمول کی ضرورت ہے جو احد المتضائفین
ہوا کرتا ہے ۔ اس صورت میں اگر امور وجودیہ خارجیہ کو تعیین و تشخیص مفعول مطلق محبت میں ضرورت ہو تو
لازم آ ئے کہ یہ اضافت سب اضافتوں سے نرالی ہے اور اضافتیں تو تین ہی امر کی محتاج ہیں اور یہ
اضافت چار کی طرف محتاج ہے ۔

باقی آلات اور شرائط اور علل معاونہ کو اضافت میں کہیں دخل ہوتا ہے تو ان کی مداخلت سے

زیادتی علی الثلاثہ لازم نہیں آتی کیونکہ آلات اور شرائط وغیرہ موصلات مبدأ فعل الی المفعول ہوتے ہیں یا
معطیات وجود نہیں سے نہیں ہوتے۔ معطی وجود فقط وہ معطی الامر وقت ہوتا ہے جو فاعل حقیقی ہے
چنانچہ بحث رسائل میں اس کی تحقیق سے فراغت ہو چکی ہے الغرض معطی وجود معلول مطلق فقط مبدأ فعل
فاعل ہوتا ہے چنانچہ اس کی تحقیق بھی کما حقہٗ ہو چکی ہے الغرض ظاہر ہے کہ مبدأ کیف فقط حیات ہے
الغرض حیات سے بہت ہو تو کوئی لازم ماہیت حیات ہو جس کو ارادہ یا کچھ اور کہیئے غرض اس کی بحث
بھی قرار واقعی اوپر گذر چکی ہے۔

اس صورت میں بنا چاری یہی کہنا پڑے گا کہ کوئی امر علاوہ ہے۔ سو یہ امور علاوہ بجز حدود اور
کون ہے یعنی وہی حدود فاصلہ مذکورہ الذہبیا کل مسطورہ ہوں گی جو فاصل بین الوجود والعدم ہوتی ہیں یعنی حد
حیا قوتیں ہیں اگر کوئی ایسا امر زائد ہے جس سے زیادتی حیات علی الحیات لازم آئے تو یہ حدود
مذکورہ ہیں۔ سو اتنا فرق کہ محبوب مختلف بالنوع بلکہ متضاد ہو جاویں بجز اس کے متصور نہیں کہ دونوں
ہیکلیں باہم مختلف بالنوع ہوں۔ سو یہ بات خود ان فصول نوعیہ سے ہے اس لئے کہ جب
اختلاف نوعیت ان پر موقوف ہوا تو بذات خود ہے اقتران امر ثالث مختلف بالنوع
ہوں گے ورنہ وجود بالعرض ہے وجود بالذات لازم آئے گا۔ اور یہ بات بایں نظر موجہ ہے کہ
کہ محبت کے لئے انطباق بین ہیکل المحبوب وہیکل المحب ایسا ضرور ہے جیسا علم میں انطباق صورت
حاصلہ اور ذی صورت ضرور ہے چنانچہ بحث محبت میں یہ بات روشن ہو چکی ہے۔ سو باعتبار
نفس محبت و محب اصلی مصداق حیات تو اختلاف انطباق بعد یکہ اختلاف نوعی ہو جاوے متصور
نہیں ہاں باعتبار فصول لاحقہ البتہ اختلاف مشارالیہ متصور ہے اس لئے بالضرور اختلاف و
تضاد محبوبات ایمان و کفر اختلاف ہیاکل کی طرف راجع ہوگا اور حدود فاصلہ مذکورہ بنائے اختلاف
مذکور ہوں گی۔ مگر ظاہر ہے کہ ہیاکل مذکورہ اگر اس قدر اختلاف کی علت ہوں گی تو جیسی ہوں گی کہ
حدود باہم متضاد ہوں اور صفات متضادہ ایک محل میں مجتمع نہیں ہو سکتے اس لئے ضرور ہے کہ جو حصہ
حیات سرور حق ہیکل ایمانی ہو وہ حصہ سرور حق ہیکل کفر نہ ہوگا۔ سو کفار مگر ہر سادہ میں بوجہ اجتماع کفر
وایمان جس کے اثبات سے ابھی فراغت پائی ہے لا محالہ دو حصہ حیات متنافیہ ہوں گے
اور اس وجہ سے ہر ایک کا مصداق وصفات دونوں جدا جدا ہوگا۔ سو اسی وجہ کہ حصہ حیات سرور ہیکل ایمانی
جملہ مومنین ہے کہ ایمان کے لئے اتنی ہی بات کافی ہے کہ حیات ہو اور انقیاد بالذات اس کے لئے
بھی مصداق وہی ذات بابرکات حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ہو گی [illegible]

غلط ہو جائے گا۔

باقی رہا حصۂ حیات سو وہ حصہ بیشک کفر ابلیس کو اور کہیں سے آیا ہوگا۔ مگر بقرائن مذکورہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ معدن حصۂ مذکورہ روح دجالی ہو اور اس میں بجز کفر اور کچھ ہو شائبۂ فعلیت ایمان تک بھی مرتبہ ذات میں نہ ہو چنانچہ جملۂ مشہورہ احادیث یعنی مکتوب بین عینیہ کافر اس کا مؤید بھی ہے یعنی اس میں اس جانب اشارہ ہے کہ شخص مذکور کفر میں فرد کامل ہے باطن میں تو جیسے کفار کے نفس کفر ہوتا ہے ان کے ظاہر تک اس کا اثر آ گیا ہے۔ ہاں وجود ملکۂ ایمانی حسب قرار داد سابق ضرور ہے ورنہ کہ ابھی ثابت ہوا ہے کہ کفر بے ملکۂ ایمانی متصور نہیں چنانچہ عموم خطاب ایمان و تکلیف ایمانی بھی اسی جانب مشیر ہے مگر اس وقت یہ ایسا ہوگا جیسے کسی ناقص بد روشن کے چراغ کو گل کر دیجئے اور اس میں سے اسی تھوڑی سی ناریت اور آتش سے جو فتیلہ میں باقی ہے دھواں بھی دھواں اٹھتا ہے اور روشنی کا نام بھی نہیں ہوتا اور سوا اس کے اور کفار میں بالائے ملکۂ ایمانی کسی قدر درجۂ فعلیت بھی ہو تو کچھ بعید نہیں مگر اس قدر فعلیت انقیاد و درجۂ تذلل جو نوبت تسلیم جمیع احکام پہنچے نہ ہو ورنہ کفر نہ ہوگا ایمان ہوگا اور بالجملہ نجات من النار تو جب ہی متصور ہے کہ فعلیت انقیاد و تذلل بقید مذکور ہو اور اسی کو اصطلاح شرع میں ایمان کہتے ہیں اور اس سے کم ہو تو نہ ایمان مصطلح شرع ہے اور نہ نجات من النار متصور ہے۔ ہاں تخفیف عذاب جیسے بعض کفار کے لئے موعود ہے یا بعد اسلام ان اعمال کا مقبول ہونا جو زمانہ سابق میں بہ تقاضائے فعلیت ناقصہ کئے گئے تھے جیسے اَسْلَمْتَ عَلٰی مَا اَسْلَفْتَ مِنْ خَیْرٍ سے بھی معلوم ہوتا ہے البتہ اس فعلیت ناقصہ سے بھی متصور ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

غرض قرائن مذکورہ اس پر شاہد ہیں کہ اگر ہے تو دجال ابو الکفار ہے اور اس کو ملکۂ کفر یعنی حصہ مذکورہ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارواح مومنین اور حصص ایمانی متعددہ ارواح کفار کے ساتھ ہے۔ مع ہذا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد آمد اور بشارتیں انبیاء سابقین سے منقول ہیں ایسے ہی انذار دجال موعود بھی پیغمبروں سے منقول ہوتا چلا آیا ہے اس حساب سے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبی الانبیاء ہیں۔ چنانچہ آیت وَاِذْ اَخَذَ مِیْثَاقَ النَّبِیّٖنَ لَمَآ اٰتَیْتُکُمْ مِّنْ کِتٰبٍ وَّحِکْمَۃٍ ثُمَّ جَآءَکُمْ رَسُوْلٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَکُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِہٖ وَلَتَنْصُرُنَّہٗ الخ اس پر دال دلیل ہے اور اسی وجہ سے انبیاء آپ کے مبشر ہوئے ایسے دجال موعود بھی دجال الدجالین ہوگا۔

باقی رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں مناسب یہ تھا کہ خود حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ سے مقتول ہوتا کیونکہ اضداد مانع اجتماع ہوا کرتے ہیں ۔ سو اس صورت میں ضد مقابل دجال آپ تھے نہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سو اس کا جواب یہ ہے کہ

جواب کہ تضاد ایمان و کفر مسلم ہے پر افراد کثیر المراتب میں ہر ہر مرتبہ کی صنف باتفاق دوسرے ضد کے ہر ہر مرتبہ کا متضاد نہیں ہوا کرتا سو دجال ہر چند مراتب موجودہ کفر میں سب میں بالا ہے پر مقابل مرتبہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں ہو سکتا اور صاحب عقل لکھ سکتے ہیں کہ جیسے جناب باری عزاسمہٗ مراتب تحقق میں ایسا یکتا ہے کہ دو کوئی اس کے لئے مماثل ہے نہ کوئی مقابل ہے اور اسی لئے وہ لا ضد لہ و لا ند لہ کا مصداق ہے ایسے ہی حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مراتب فضل و کمال ایمانی و امکانی میں ایسے یکتا ہیں کہ نہ کوئی ان کے لئے مماثل ہے نہ کوئی ان کا مقابل ہے اور اسی وجہ سے اس عالم میں جیسے مصداق لا ند لہ ہیں ایسے ہی مصداق لا ضد لہ ہیں ۔ غرض جیسے جناب باری کے لئے دربارۂ تحقق کوئی ضد موجود نہیں ایسے رسول حبیب خداوندی کے لئے مراتب ایمانی میں کوئی ضد موجود نہیں ۔ ہاں حضرت عیسیٰؑ البتہ دجال کے لئے مد مقابل ہوں گے

بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مراتب ایمانیہ میں کوئی ضد موجود نہیں ۔ ہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام البتہ دجال کے لئے مد مقابل ہوں ۔ بالجملہ رسول اللہ صلعم کے لئے مراتب ایمان میں کوئی کافر مقابل نہیں ہو سکتا جو ضد ہو کوئی اور بد مآل ہو ۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اتصاف بالاوصاف حسب بیانات گزشتہ دو طرح ہوتا ہے ۔ ایک ذاتی اور دوسرے عرضی سو وصف ذاتی کا تو کوئی وصف ضد مقابل ہو ہی نہیں سکتا ۔ اس لئے کہ وصف ذاتی قابل زوال نہیں پھر اگر کوئی وصف مقابل وصف ذاتی مذکور بھی عارض بھی ہوگا تو وصف ذاتی مذکور کا ساتر ہوگا اور ظاہر ہے کہ امر ساتر مرتبہ مستور میں نہیں ہوتا بلکہ مرتبہ وصف مستور سے مرتبہ متصل میں ہوتا ہے ۔ ہاں وصف عرضی قابل زوال ہوتا ہے سو بعد زوال جو وصف قائم وصف زائل کے لئے ضد مقابل ہوگا ۔ جب یہ بات متحقق ہو چکی تو اب سنیے کہ وصف نبوت میں بھی یہی تقسیم ہے کہیں ذاتی ہے کہیں عرضی ہے سو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت تو ذاتی ہے اور سوا آپ کے اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت عرضی ہے دلیل نقلی تو اس کے لئے آیۃ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ الخ ہے ۔ اس لئے سب کی نبوت اگر اصلی ہے تو ہم سب متساوی الاقدام ہیں ۔ اس صورت میں مقتضائے حکمت حکیم مطلق یہ

تھا کہ کوئی کسی کا تابع و مقتدی نہ ہوتا تو ادنیٰ و تابع کو لازم ہے مقتدی کا قائل مقتدی کی معقول
سے درجہ سافل میں ہو اور اتصاف ذاتی اس بات کو مقتضی ہے کہ سب ایک درجہ میں ہوں
اور دلیل نقلی کی طرف جنبش ہے تو سنیئے۔

نبوت اور رسالت منجملہ کمالات علمی ہیں جیسے عبادت و صلوٰۃ منجملہ کمالات عملی ہیں۔
چنانچہ مشہورات ابھی ان دعوؤں کی تصدیق کے لئے گواہ عادل ہیں۔ علاوہ بریں مابہ الامتیاز
انبیاء علیہم السلام و امم علم و عمل ہوتا ہے عمل و عدم عمل نہیں ہوتا رہا ہر اعمال میں اکثر امتی
انبیاء سے برابر ہو جاتے ہیں بلکہ بہت سے امتی بڑھ جاتے ہیں چنانچہ انبیاء علیہم السلام کی عبادات
اور مجاہدین امت کے مجاہدات کے موازنہ سے یہ بات واضح ہے اور فرق باطنی اعمال اعنی تفاوت
اخلاص کے لئے بڑا سبب معرفت ذات و صفات و لواحق عبادات و سیئات ہوتی ہے جس کا
ماحصل وہی کمال علم ہے۔ با ایں ہمہ آیت وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِيْنَ اِلَّا مُبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ
جس میں حصر ارسال تبشیر و انذار فرماتے ہیں اس پر دلالت کرتی ہے کہ غرض اصلی بعثت انبیاء علیہم السلام
سے تعلیم امت ہوتی ہے عمل و عبادت نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ تعلیم کے لئے کمال علمی کی ضرورت ہے
کمال عملی اگر مطلوب ہے تو فقط اس لئے کہ در باب تعلیم و تعلم عمل مقتدا سے دین کو دخل تام ہے چنانچہ
ظاہر ہے۔ علاوہ بریں تعلیم قولی ہی میں اگر تعلیم کو منحصر رکھیں تو پھر کسی کو سانس لینے کی بھی فرصت نہ ملا کرے
خصوصاً ایسے نبی کو کہ واقعی کہ کل تمام مخلوق کے لئے ہو صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس لئے تعلیم عملی کی تجویز کی
گئی تاکہ وہ عمل نبی کے حق میں عبادت اور تکمیل نفس ہو اور امت کے لئے تعلیم ہو۔

غرض اشتمال خطاب فاتبعونی یا خطاب لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ
یا ارشاد صلوا کما رأیتمونی اُصلی میں جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں مشعر تخفیف
تصریح ہے اس جانب اشارہ ہے کہ حضرت سید الابرار صلی اللہ علیہ وسلم کو جو کام کرتے دیکھو تم
بھی وہی کام کیا کرو بہر حال افعال انبیاء بھی امت کے حق میں منجملہ تعلیمات ہیں۔ جب یہ مقدمات
معروض ہو چکے اور ان مقدمات کے وسیلہ سے یہ بات محقق ہو گئی کہ بعثت انبیاء و ارسال رسل کرام
علیہم السلام منظور فقط تعلیم ہوتی ہے تو اب یہ گزارش ہے کہ

کہ حدیث حدیث عُلِّمْتُ عِلْمَ الْاَوَّلِيْنَ وَالْاٰخِرِيْنَ اگر زورق فہم ہو تو دو بار ان پر دلالت
کرتی ہے کہ

ایک تو یہ کہ حضرت سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم جامع جمیع علوم ما بعد و ما قبل ہیں۔

دوم: یہ کہ پہلے اگر کوئی یوں کہتا ہے علوم مذکورہ مخصوص نہیں ہیں۔ دعویٰ اول میں تو کسی مسلمان کو مجال گفتگو ہی نہیں باقی دوسرا دعویٰ بھی اہل فہم کے نزدیک ہم سنگ دعویٰ اول ہے۔ اول تو اس لئے کہ یہ بات مقام خصوصیت میں ارشاد فرماتے ہیں یعنی انعام الٰہی خاصہ تعداد کرتے ہیں کہ جو خاص آپ ہی کے لئے مخصوص ہے بطور اظہار نعمت حقانی اظہار فرماتے ہیں۔ دوسرے تقابل اولین و آخرین اس بات کو مقتضی ہے کہ اولین کے علوم خاصہ اور تھے اور آخرین کے علوم خاصہ اور تھے ورنہ یہ اسناد جو اختصاص پر دلالت کرتی ہے ایسے افتراء افضل الرسل صلی اللہ علیہ وسلم سے متصور نہیں۔

پھر بعد اس کے جب اس طرف نظر کی جاتی ہے کہ اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فرماتے ہیں علیٰ ہذا القیاس سورۂ فتح میں جو یہ ارشاد ہے إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ الخ تو یوں کہیں آتا ہے کہ علیم مربی روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے اس لئے کہ سورۂ فتح میں اتمام نعمت خاص آپ ہی کے لئے ہے اور سورۂ مائدہ میں اگرچہ خطاب عام ہے مگر مقصود بالذات سرور انام علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں اور سب آپ کے طفیلی ہیں اور آپ امام ہیں اور تمام نعمت حقیقت میں اتمام انواع علوم ہے کیونکہ نعمت بجز علم اور کچھ نہیں کھانا پینا شرب لذیذہ اور ملابس فاخرہ اور انکی علت مزیتیں اور مناظر خوشنما اور محبوبان حسینہ میں جو کچھ لطف ہے وہ علم و ادراک کا لطف ہے کھانے پینے کی چیز اگر زبان تک نہ جائے تو کیا مزہ آئے علیٰ ہذا القیاس اور نعمتوں کو سمجھئے ہر نعمت اپنے ادراک کے بعد نعمت ہے اور اس سے پہلے اس کو مجازاً نعمت کہتے ہیں اس صورت میں تمام نعمت بجز اتمام انواع مدرکات علوم متصور نہیں کیونکہ اگر چند انواع نعماء میسر بھی آجائیں اور ادراک بعض نعم معطل ہو جیسے اچھی آوازوں کے لئے کان اور اچھی صورتوں کے لئے مثلاً آنکھ تو پھر حقیقت میں اتمام نعمت نہیں باقی اشخاص اور جزئیات علوم لذات بالفعل تو سبھی جانتے ہیں کہ غیر متناہی ہیں اور پھر ظاہر ہے کہ زمانی ہیں ان کا حصول زمانہ متناہی میں متصور ہی نہیں جو اتمام نعمت سے افراد علوم کی طرف ذہن دوڑایئے اس لئے چار ناچار مدرکات اور ادراکات اور انواع مدرکات علوم مراد لئے جائیں گے۔

اور یہ بات جب ہی متصور ہے کہ اسم علیم مربی روح پر فتوح حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہو کیونکہ اگر سمیع یا بصیر مثلاً اسماء علیہ میں سے مربی روح حضرت سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلام ہوتا تو علوم باقیہ سے آپ محروم رہتے اور اتمام نعمت نہ ہوتا۔ ہاں اسم علیم جمیع اسماء علیہ کو

مشتمل اور محیط ہے مگر جیسے بشارت انعمت الخ یُتِمَّ نِعْمَتَهٗ تربیت اسم علیم بہ نسبت
ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوتی ہے ایسے ہی حسب بیان بالا بشارت جلد ا سے
سطور مذکورہ عدم تربیت اسم علیم بہ نسبت ارواح دیگر انبیاء علیہم السلام بلکہ تربیت اسم خاص ان
اسماء علیہ ثابت ہوتی ہے ورنہ اسم مطلق علیم ہی ان کا بھی مربی اور مفیض ہو تو پھر آپ میں اور ان
میں کیا فرق تھا جو یہاں تو اتمام نعمت فرمایا اور وہاں نہ فرمایا اگر عذر تفاوت قابلیت ہے تو غیر
موجہ ہے کیونکہ اس فرق سے فقط تفاوت شدت وضعف ہوتا جو باعث تفاوت مراتب
یقین ہوجاتا باعث اتمام ونقصان نہ ہوتا۔ علاوہ بریں اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ کے بعد اَتْمَمْتُ
عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ فرمانے سے صاف ظاہر ہے کہ اکمال دین پر اتمام نعمت متفرع ہوا اور اکمال دین
یہی ہے کہ جمیع احکام دین نازل فرمادیں خاص کر جب عموم خطاب لکم اور علیکم کا لحاظ فرمادیں
تو یہ مطلب اور بھی روشن ہوجاتا ہے اس لئے کہ تفاوت شدت وضعف اگر متصور بھی ہے تو مابین
رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء کرام متصور ہے مابین امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء
سابقین متصور نہیں یعنی یوں نہیں کہہ سکتے کہ اس امت کے لوگ انبیاء سابقین علیہم السلام سے
مدارج یقین میں فائق ہیں۔ سُبْحَانَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ اور ان سب کے بعد حدیث
بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْاَخْلَاقِ اور حدیث خُتِمَ بِيَ النَّبِيُّوْنَ وَخُتِمَ بِيَ الرُّسُلُ
مضامین مسطورہ بالا کی مصدق ہے۔ پر شرط یہ ہے کہ فہم سلیم اور ذہن مستقیم چاہئے۔

بالجملہ آیات مذکورہ کو باہم ملائیے تو یہ بات خود بخود ٹپکتی ہے کہ مربی واستاذ نبوی صلعم
اسم علیم ہے جو جمیع علوم کو محتوی اور مشتمل ہے اور مربی واستاد انبیاء گذشتہ اور اسماء علمی ہیں جو
بہ نسبت اسم علیم خاص ہیں۔ لیکن اہل علم پر روشن ہے کہ مدرک حقیقی مصداق علم مطلق ہوتا ہے
علم سمع وبصر سب اس کی طرف راجع اور منسوب ہوتا ہے علم یا ادراک مطلق سمع وبصر کی طرف
راجع اور منسوب نہیں ہوتا۔ چنانچہ اپنے حال سے ثابت ہے کہ حواس ظاہرہ مدرک نہیں مدرک
سمع وبصر بھی روح یا نفس ناطقہ ہے جو مصداق علم مطلق ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ جو شخص علم مطلق سے مستفید ہوگا وہ علوم خاصہ سے آگے گذر گیا ہوگا اور اس کا
منتہائے سیر لاریب فوق علوم خاصہ یعنی سمع وبصر وغیرہ ہوگا اور جو لوگ علوم خاصہ سے مستفید ہوں گے
بے شک ان کا مقام اور منتہائے سیر علوم خاصہ کے نیچے ہوگا اس لئے بالضرور شخص اول ان کے
حق میں مسطور الصدر متن ہوگا اس کی ایسی مثال ہے

مثال

جیسے فانوس زجاجی میں شمع کا نور کسی ایسے کرہ میں روشن کیجئے کہ جس کے کواڑوں
میں مختلف رنگ کے آئینے جڑے ہوئے ہوں اور پھر کواڑوں کے باہر شمع کے مقابل
کوئی اور آئینہ نصب کیجئے جیسے اس مثال میں فانوس زجاجی تو خاص اس نور مطلق سے مستفید ہے
جس میں کسی طرح کی کوئی قید یا خصوصیت نہیں اور آئینہ مقابل شمع خارج کرہ خاص اس نور سے
مستفید ہے جو اس طرف کواڑوں کے آئینوں کے وسیلہ سے آتا ہے کواڑوں میں سرخ آئینہ ہے
تو آئینہ خارج میں بھی سرخ ہی نور ہوگا اور سبز ہے تو سبز ہی نور ہوگا مگر بہر طور فانوس مذکور میں چھن کر آنے کا
ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو مثل فانوس مذکور کے جمیع حصص نور مطلق سے مستفید ہیں اور سوا آپ کے اور انبیاء کرام
مثل آئینہ خارج کرہ کہ ایک نور خاص سے مستفید ہے جو اس طرف سے کواڑ میں جو کہ [illegible] ہے ۔
پھر وہ بھی بواسطہ فانوس مذکور ایک نور خاص علم سے مستفید ہیں جو صفات خاصہ علمیہ کی راہ
سے آتا ہے پھر وہ بھی بواسطہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پہنچتا ہے یہ مثال بظاہر مبہم اتحاد صفات باری
یکجانب حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے مگر اہل فہم جانتے ہیں کہ فانوس وآئینہ جملہ منقولات جب اپنے
مناصب مذکورہ میں بوسیلہ حرکت پہنچتے ہیں اور کواڑ من جملہ اجزاء مکان ہیں کہ قابل نقل ہی نہیں اس لئے
فانوس وآئینہ کا نور جیسے ممکن الحصول ہے ویسے ہی ممکن الزوال ہے پر کواڑوں آئینوں کا نور تا وقتیکہ شمع
مذکور اپنی جگہ پر روشن رہے ضروری ہے سو اتنی بات اور نیز اس بات میں کہ نبی آخر الزمان مثل فانوس
کہ جمیع حصص نور سے مستفید ہے جمیع حصص اور انواع علم سے مستفید ہیں اور باقی انبیاء علیہم السلام مثل
آئینہ خارج کرہ کہ نور خاص اور حصہ خاص سے مستفید ہے علم خاص اور نوع خاص علم سے مستفید ہیں تشبیہ
مقصود ہے علاوہ بریں یہ مثال بھی من وجہ مثال نہیں ہو سکتی خاص کر اس بے مثال کی مثال جس کی شان میں
خود اس کا یہ کلام ہو لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ اور اگر یہ مثال ناپسند ہے تو
جانے دیجئے پر پہلے یہ بات سن لیجئے ۔

کہ فاعل مطلق کے لئے قابل بھی مطلق ہی چاہئے اور فاعل خاص کے لئے قابل بھی خاص ہی درکار
ہے دور نہ جائیے علم کا یہی حال سنتے ہیں ملکات دربارہ کمالات اصل میں قابل ہیں فاعل نہیں گو
بادی النظر میں کہیں فاعل بھی نظر آئیں اس لئے کہ ان کے کمالات خدا داد ہیں خانہ زاد نہیں عرض کی طرح باقی
نہیں اور جس کے اوصاف عرضی ہوتے ہیں وہ منفعل ہوتا ہے اور ما سوائے الموصوف اس کا فاعل ہوتا ہے
سو احساس مطلق کے لئے تو جسم مطلق قابل ہے اور احساس خاص مثل ابصار و استماع کے لئے اجسام
خاصہ یعنی اعضاء کے خاص ضرور ہیں ایسے ہی قابل علم مطلق روح نبوی کا ہے اور قابل علوم خاصہ

اور ارواح انبیاء باقیہ علیہم السلام ہیں، مگر جیسے قبول اجسام خاصہ بواسطہ قبول جسم مطلق ہے ایسے ہی قبول انبیاء کرام علیہم السلام بواسطہ قبول سید انام صلعم ہوگا۔

الغرض علوم دیانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور انبیاء علیہم السلام کے لئے واسطہ فی العروض ہیں، پھر بحسب تقریر بالا مجموعہ کمالات علمیہ ہے آپ واسطہ فی العروض ہوں گے اور مکرر سہ کرر ثابت ہو چکا ہے کہ واسطہ فی العروض وصف عرضی کے لئے موصوف بالذات ہوتا ہے اور نبوت اور ایمان آپ کے لئے وصف ذاتی ہوا تو پھر نہ آپ کے لئے مراتب فعلیہ میں کوئی مماثل ہوگا اور نہ ضد مقابل ہیں اس لئے کہ موصوف بالذات ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے اسکے لئے موجد بالذات ایک۔ وہی وحدہ لا شریک لہ ہے اور ایسے ہی موافق تقریر گذشتہ جو کئی بار لکھ چکا ہے وار صفات باقیہ کے لیے کوئی وصف ایسا نہیں ہوتا جو ضد ہو اس ساتر ہوتا ہے جو اوروں میں اس سے کم ہوتا ہے۔

بالجملہ دجال لعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت اگرچہ باعتبار کمال ایمان و کفر ضد مقابل ہے مگر باعتبار درجہ نبوی صلعم و درجہ دجال باہم تقابل نہیں بلکہ دجال باعتبار تقابل مرتبہ مسافل میں ہے اور درجہ انبیاء علیہم السلام کا درجہ نبوی صلعم سے فروتر ہیں اس لئے بالضرور انبیاء باقیہ میں سے کوئی اور نبی اس کے لئے ضد مقابل ہوگا، سو بایں نظر کہ اصل ایمان انقیاد و تذلل ہے جس کا خلاصہ عبدیت ہے اور اصل کفر اباء و استکبار ہے جس کا حاصل تکبر ہے حضرت عیسیٰؑ اور مسیح دجال لعین میں تقابل نظر آتا ہے اس لئے کہ حضرت عیسیٰؑ اپنے حق میں فرماتے ہیں اِنِّیْ عَبْدُ اللّٰہِ اور دجال لعین دعویٰ الوہیت کرے گا اور جس قسم کے خوارق مثل احیاء موتیٰ حضرت عیسیٰؑ سے صادر ہوئے تھے اسی طرح کے خوارق اس مردود سے ہوں گے پھر باایں ہمہ دعویٰ عبودیت نصاریٰ کا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو معبود بنا لینا ہیچ کرنا ضرور تھا یعنی ماعنہم الا لازم منکر و التزام منکر مذکور ہے پھر اس پر ان کا کیا گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا کیا ہے اس لئے کہ اقتداء انبیاء سابقین بسید المرسلین صلعم ثابت ہو چکا پھر دعویٰ عبودیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس بات پر شاہد ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بہ نسبت حضرت اقدس سید عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام نائب خاص ہیں اس لئے کہ بیان فضائل کریم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں سورۂ جن میں بخطاب عبداللہ یوں فرماتے ہیں:

وَّاَنَّهٗ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللّٰهِ يَدْعُوْهُ كَادُوْا يَكُوْنُوْنَ عَلَيْهِ لِبَدًا۔

فرق ہے تو یہ ہے کہ وہاں خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام مظہر و مظہر ہیں اور یہاں جناب باری
مظہر عبدیت حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ سو دیکھ لیجئے کہ مظہر عیسوی کو مظہر علاوہ ذات کی سے
کیا نسبت ہے۔ غرض منصب خاص محمدی صلی اللہ علیہ وسلم یہی عبدیت مطلقہ ہے جو تمام مقامات امکانی
سے بایں وجہ بالا ہے کہ وہ عبودیات خاصہ مندرجہ تحت عبدیت مطلقہ ہیں مقامات مستقلہ نہیں پھر
اسی منصب میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام شریک ہیں سو جب یاد آوری رسالت عرض کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم دربارہ نبوت یوں ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نائب خاص محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔
اور شاید یہی وجہ ہے کہ حسب ارشاد آیۂ ہدایت بنیاد :

وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ

منصب بشارت آمد آمد سرور انبیاء علیہ الصلوٰۃ والسلام پر مامور ہوئے گویا حضرت عیسیٰ ؑ
اور ان کے اتباع کو آپ کے حق میں مقدمۃ الجیش کہئے چنانچہ انجام کار شامل حال امت محمدی صلعم
ہو نعیم اکبر دجال موعود کو قتل کرنا زیادہ تر اسی کا شاہد ہے اس لئے کہ وقت اختتام معرکۂ مقابلہ
نعیم و بغاوت سپاہیان مقدمۃ الجیش ہی شریک لشکر ظفر پیکر ہو جاتے ہیں۔ جب اس مضمون
کے تحقیق و لیط سے فراغت پائی تو اب لازم یوں ہے کہ ایک یا دو باتیں مناسب مقام سنا کر
آگے چلئے۔ مومنان نافرمان اور عاصیان بایمان کی حقیقت کی تحقیق بھی اسی قاعدہ مسطورہ سے
متصور ہے تفصیل اس کی یہ ہے :

تفصیل

کہ آثار متضادہ کا صدور ملکہ واحد سے ممکن نہیں بالضرور دو ہی ملکہ متضادہ بھی چاہئیں،
سو مومنان نافرمان سے بالیقین افعال نیک و بد صادر ہوتے ہیں اور نیک و بد میں
تقابل تضاد ہے۔ ان دونوں اثروں کے ملکوں میں بھی تضاد ہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ مصدر افعال حسنہ
ملکۂ ایمانی ہے اس لئے مصدر افعال سیئہ ملکۂ کفر ہوگا اس صورت میں کفار و مومنان بدکردار کا
نقد فرق کمی بیشی ملکۂ کفر و ایمان ہوگا سو جس میں ملکۂ ایمان غالب ہوگا وہ مومن کہلائے گا اور جس
میں ملکۂ کفر غالب ہوگا وہ کافر کہلائے گا اور اس کی ایسی مثال ہوگی جیسے ترکیبات عنصری اور امزجہ
نفسہا سے مرکب ہیں اجسام مرکبہ عناصر متضادۃ الاثر سے اور نفسہا کے مرکب اور یہ مختلف التاثیر سے
مرکب ہوتے ہیں اور پھر بایں ہمہ باعتبار جزو غالب گرم مزاج یا سرد مزاج کہتے ہیں۔
بالجملہ جیسے ماہیت کفار میں جزو ایمانی قلیل بقدر مقسوم تھا ملکۂ کفر و معصیت جو امزجۂ مومنین

میں ثابت ہوا ہے رشاشۂ دجال ہوگا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

اب دوسری عرض یہ ہے کہ حسب بیان بالا اہل ایمان میں ایمان لازم ماہیت ہے علیٰ ہذا القیاس کفر لازم ماہیت اہل کفر ہے اور انسان باعتبار کفر و ایمان دو نوع متباین ہے اور اسی طور پر معنی هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ اور هُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ یا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ۔ بھی دل نشین ہو جاتے ہیں اور تاویل صائرین الی التقویٰ یا الی الایمان یا الی الکفر کی ضرورت نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس صورت میں متقین بالقوۃ اور مومنین بالقوۃ اور کافرین بالقوۃ مراد ہوں گے اور اطلاق ایسا ہوگا جیسے شجاع بالقوۃ اور سخی بالقوۃ کو ہر دم شجاع و سخی کہا کرتے ہیں اسی ہی ہے قبل ظہور آثار شجاعت و سخاوت اطلاق شجاع و اطلاق سخی درست ہے اور یہ اطلاق حقیقی ہے مجازی نہیں ایسے ہی اطلاق اشیاء معلومہ مومن و کافر و متقی و فاسق بہ اعتبار ملکہ و قوت و اتصاف حال کو درست ہے سو فضل سے زیادہ اور کوئی اتصاف حال ہوگا اور یہ ارشادی طور پر لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا اور سوا اس کے اور اسی قسم کا امتحان کے دیکھنے کے بعد پیشتر [illegible] حال نہ ہوگا کہ آزمائش کے لئے ایک وجود سابق چاہیے اور یہاں آپکے بڑے علموں کا پہلے سے کچھ حصہ ہی نہیں۔

بالجملہ جیسے وقت تحریک غضب و شجاعت وغیرہ ظہور ملکہ شجاعت و غضب ہوتا ہے حدوث غضب و شجاعت نہیں بلکہ حدوث آثار غضب و شجاعت ہے یا جیسے بعد امتحان طبیعہ استعداد طبیعہ ظاہر ہوتی ہے پیدا نہیں ہوتی یا کسوٹی پر لگانے سے چاندی سونے کا چاندی سونا ہونا ظاہر ہوتا ہے اس وقت چاندی سونا چاندی سونا بنتا نہیں ایسے ہی وقت تحریک ایمان و تقویٰ وکفر وغیرہ جو کچھ ہوتا ہے اس کو اثر ایمان و تقویٰ و کفر و فسق سمجھئے عین ایمان و تقویٰ و کفر و فسق نہ سمجھئے ظہور آثار ایمان و کفر وغیرہ خیال فرمائیے حدوث ایمان و کفر وغیرہ خیال نہ فرمائیے اس کے بعد پھر اصل مطلب کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

جب بوجہ مشابہت معلومہ ابوت روحانی حضرت سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبت ازواج مومنین امت ثابت ہوگئی تو اب بلکہ وازواجہ امہاتہم کا عطف بھی پہلا سا چسپاں ہوگیا کہ کیا کہیے اور حرمت ازواج مطہرات قطع نظر اس کے کہ حضرت سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ موصوف بحیات ہیں اور آپ کا نکاح اس وجہ سے منقطع نہیں ہوا خود دوسرے لحاظ سے حلت کی کوئی صورت ہو اس وجہ سے بھی بجا ہے کہ وہ ہے کہ آپ مومنین کے والد معنوی ہیں اور حضرات

جسمانی کی منکوحات کی حرمت صریح و مسلم ہے اتنی۔ بحکم وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ منکوحات
والد جسمانی کی حرمت میں کچھ کلام نہیں وہ منکوحات مخاطبین کی والدہ ہوں یا غیر ہوں۔

غرض جیسا والد جسمانی کی یہ رعایت ہے کہ ان کی والدہ تو والدہ ہی ہے اور منکوحات الاب
بھی ان پر حرام ہیں تو منکوحات والد روحانی تو اس سے زیادہ حرام و محترم ہوں گی۔

باقی رہی یہ بات کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہو ویں مدخولہ ہوں یا نہ ہوں اور
منکوحات والد روحانی میں مدخولہ ہی کی تخصیص کی گئی اور غیر مدخولہ حلال رہیں حالانکہ تفاوت مراتب
اگر ہے تو اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر یہ فرق ہوتا تو برعکس ابوت جسمانی میں ہوتا سو اس کا جواب
ان شاء اللہ چند اوراق کے بعد آتا ہے بالفعل قابل عرض مضامین میں اور عرض کئے دیتا اور مقاصد معلومہ پیش کرتا ہوں۔

کہ اس ناکارہ کا کلام ہیچمداں نے بعد تسوید تقریر ابوت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو جملہ وَأَزْوَاجُهُ
أُمَّهَاتُهُمْ اور جملہ النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ سے محض بہ ہدایت خداوندی مستنبط
کیا تھا۔ بغرض اطمینان و تصدیق مولانا و مخدومنا رونق طریقت زیب شریعت مولانا رشید احمد
گنگوہی سلمہ اللہ تعالیٰ و ادام فیوضہ کی خدمت میں عرض کی آپ نے ارشاد فرمایا:

تفسیر مدارک میں ہے کہ ایک قرأۃ میں مابین جملتین یعنی جملہ النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ
أَنْفُسِهِمْ اور جملہ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ ایک جملہ وَهُوَ أَبٌ لَهُمْ بھی ہے اس بات کے
سننے سے کیا عرض کروں کہ کس قدر شادمانی ہوئی یہ ہیچمداں تو تصدیق مضمون کو غنیمت جانتا تھا اتنی
یہ قدر و منزلت کب تھی کہ خود عالم بالا سے میرے کلام کی تصدیق کی جائے گی۔ لیکن الحمد للہ ثم الحمد للہ
اس بات کو سن کر اطمینان ہو گیا پھر بنظر مزید اطمینان مدارک و بیضاوی و معالم کو دیکھا تو جو
مولانا نے فرمایا وہی نکلا۔

بالجملہ جملہ النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ جملہ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ
کے لئے بمنزلہ علت ہے اور جملہ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ اس کے لئے بمنزلہ معلول ہے
اور جملہ وَهُوَ أَبٌ لَهُمْ کو بھی ملحوظ رکھا جائے تو اول ثانی کے لئے علت یا ثانی اول کے لئے
تفسیر ہے چنانچہ تقریر گزشتہ سے اس بیان کی تصدیق واضح ہے پھر جملہ وَأَزْوَاجُهُ
أُمَّهَاتُهُمْ جملہ وَهُوَ أَبٌ لَهُمْ پر متفرع یعنی یہ علت ہے تو وہ معلول ہے۔

اب ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کا ذاتی ہونا
تو بوجہ ابوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو لوازم منشائیت روحانی سے ہے ثابت ہو گیا اور

وہ جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ اگر موافق اقوال مشہور حرمت ازواج مطہرہ ثمرہ موت انبیاء علیہم السلام
معجزات ہے تو ثمرہ حیات سرور کائنات نہیں تب بھی کچھ حرج نہیں کیونکہ امہات المؤمنین ہونا
ازواج کا خود ثمرہ حیات ہے چنانچہ کوئی دلیل ہو گیا مگر یہ بات ایسی موجب دلیل باقی پائی ہے
کہ حرمت ازواج مطہرہ رضی اللہ عنہن اور عدم توریث اموال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور سلامت اجساد انبیاء
علیہم السلام موافق تحقیق گذشتہ فقط منافی مذکورہ بالا سے موجہ و مدلل نہیں ہو سکتے۔ وجہ اس کی
یہ ہے کہ تحقیقات مشار الیہا سے فقط ضرورت دوام حیات روحانی حضرت حبیب ربانی صلی اللہ
علیہ وسلم ثابت ہوتی ہے اور دعاوی مذکورہ حیات جسمانی کے ثبوت پر موقوف ہیں اس لئے کوئی
ہے کہ وہ تقریر کو دعاوی مذکورہ کے اثبات کے لئے کافی نہیں اور ہم نے کب یہ دعویٰ
نہیں کیا کہ یہ تقریب تام ہے۔ مگر اس کو کیا کیجئے۔ مطالب مذکورہ بے مقدمات مسطورہ ثابت
ہی نہیں ہو سکتے تھے اس لئے بطور تمہید اول جو کچھ مسطور ہوا مسطور ہوا بعد تمہید مقدمات مسطورہ اور
مقدمات مزید بہ معروض ہیں کان لگا کر سنئے۔

کہ موت و حیات میں تقابل کا انکار تو ہو ہی نہیں سکتا۔ اگر کلام ہو تو تعیین تقابل میں کلام ہو
سو تقابل تضائف اور تقابل ایجاب و سلب تو اس جگہ بن نہیں سکتا۔ ہو نہ ہو تقابل تضاد یا تقابل
عدم وملکہ ہو تقابل تضائف کے نہ ہونے کی تو یہ وجہ ہے کہ حیات کا تعقل موت پر موقوف نہیں اگر
تقابل تضائف ہوتا تو طرفین کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف ہوتا اور تقابل ایجاب و سلب ہو تو
یہ معنی ہوں کہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہ ہو جس پر حیات یا موت کا صادق نہ آ سکے
سو اول تو احیاء و اموات بھی ایسے ہیں کہ ان پر حیات و موت دونوں صادق نہیں آ سکتے دوسرے
جمادات وغیرہ پر حیات و موت چھوڑ کر حی و میت کا اطلاق بھی نہیں کر سکتے۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ
ان تقابل تضاد و تقابل عدم وملکہ ہے اس میں بحسب ظاہر تو تقابل عدم وملکہ غالب معلوم ہوتا ہے،
اور باعتبار اشارہ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ الخ اور حدیث ذبح موت تقابل تضاد غالب
معلوم ہوتا ہے کیونکہ مخلوقیت صفات موجودات اور وجودات میں سے ہے اعدام کو اس سے
کیا سروکار، بہرحال یہ دو احتمال ہیں سو ان میں سے جونسا احتمال مسلّم ہو ہمارا مطلب ان شاء اللہ
نکل آئے گا۔ اس یوں سمجھ کر کہ جہل سے علم بہتر ہے ہم بھی شاید مناسب دیکھ کر اس باب میں کچھ
اشارہ کر جائیں۔

بالجملہ اپنی موت و حیات تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم وملکہ بہرحال ہر چہ بادا باد رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین کی موت یکساں مثل حیات فرما ہے۔ ہاں فرق ذاتیت و عرضیت متصور
نہیں۔ وجہ اس فرق کی یہی تفاوت حیات ہے یعنی حیات نبوی بوجہ ذاتیت قابل زوال نہیں
اور حیات مومنین بوجہ عرضیت قابل زوال ہے اس لئے وقت موت حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم
زائل نہ ہوگی ہاں مستور ہو جاسکے گی اور حیات مومنین ساری یا آدھی زائل ہو جاوے گی۔ سو از قبیل
تقابل عدم و ملکہ اس استتار حیات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو مثل آفتاب سمجھئے کہ وقت کسوف
قمر بیچ اوٹ میں جب مستور ہو گیا اس کا نور مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہوتا یا مثل شمع یہ خیال
فرمائیے کہ جب اس کو کسی ہنڈیا یا مٹکے میں رکھ کر اوپر سے سرپوش رکھ دیجئے تو اس کا نور بالبداہت
مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہو جاتا اور دربارہ حیات مومنین کو مثل قمر خیال فرمائیے کہ وقت
خسوف اس کا نور زائل ہو جاتا ہے لیکن وہ صفائی و صقالت اصلی باقی رہ جاتی ہے۔ یا مثل چراغ سمجھئے
کہ گل ہو جانے کے بعد اس میں نور بالکل نہیں رہتا۔ البتہ روغن یا فتیلہ یا کسی قدر تھوڑی دیر تک
سر فتیلہ میں آتش باقی رہ جاتی ہے۔ اور در صورت تقابل تضاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے استتار
حیات کو ایسا سمجھئے کہ خاک و پتھر و چوب وغیرہ اول کسی وجہ سے مثل نزول برف وغیرہ سرد ہو کر
پھر بوجہ حرارت آفتاب یا استعمال نار گرم ہو جاتی ہیں۔ آب سرد کی ٹھنڈک جو وقت نہ ہونے
اسباب حرارت کے ہوتی ہے آگ سے گرم کرنے کے بعد زائل نہیں ہو جاتی۔ البتہ زیر برودت
حرارت مستور ہو جاتی ہے اور نہ زوال ممکن ہو تو یہ برودت معلول پھر صفت ذاتیہ نہ ہوگی!
صفت عرضیہ ہوگی جس کے لئے کوئی موصوف بالذات ہو۔ ذات آب معروض ہے کیونکہ ہر
بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات واجب ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ برودت معلول کے لئے
کوئی سبب خارجی نہیں بلکہ مفارقت اسباب حرارت خارجہ مثل نار و آفتاب ہی پھر برودت کا
باعث حال آب ہوتی ہے۔

اس سے صاف یہ بات روشن ہے کہ یہ صفت کسی سبب خارجی سے حادث نہیں ہوتی بلکہ مقتضائے
ذات آب ہے اور خاک پتھر چوب وغیرہ میں ظاہر ہے کہ دونوں حالتیں خارج ہی سے آتی ہیں علاوہ
بریں خاک وغیرہ میں ایک جاتی ہے تو دوسری اس کی جگہ آجاتی ہے۔ الغرض اس مثال میں دربارہ انطباق
حال کچھ خلجان ہے۔ تو ہم اول تو آب سرد ہی کو پیش کرتے ہیں پر ایسا فرض کر کہ اول بوجہ برف وغیرہ
حالت اصلیہ سے زیادہ بارد ہو اور پھر بوسیلہ آتش وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ گرم کر لیں۔ یا
اول بوجہ آتش وغیرہ اسباب حرارت حالت اصلی سے زیادہ گرم ہو اور پھر بوسیلہ برف مثلاً حد اصلی

سے زیادہ سرد کر لیں۔ ان دونوں صورتوں میں ظاہر ہے کہ دونوں کیفیتیں جیسے باہم متضاد ہیں
ایسے ہی دونوں اصلی نہیں، دونوں کی دونوں عرضی ہیں بوسیلہ
اسباب خارجی جن میں یہ صفتیں بالذات پائی جاتی ہیں آب مذکور میں بالعرض آ جاتی ہیں اور بوجہ
تضاد مذکور مجتمع نہیں ہو سکتیں ایک لاحق ہوتی ہے تب دوسری کیفیت اس کے قائم مقام ہوتی ہے
دوسری اور مثالیں بہت ہیں۔

کپڑا، چاندی بذات خود سپید ہیں اور شنجرف سونا بذات خود سرخ ہیں، نیل بذات خود نیلا ہے
اور زعفران وغیرہ بذات خود زرد ہیں۔ ان میں سے بعض اشیاء پر اور رنگ چڑھا لیتے ہیں چاندی پر
سنہرا جھول، اور سفید کپڑے کو کسی رنگ میں رنگ لیتے ہیں اور سونے پر روپہلا جھول دے کر رنگ
اصلی چھپا دیتے ہیں۔

ان صورتوں میں کسی عاقل کے نزدیک اشیاء معلومہ کا رنگ اصلی جدا نہیں ہو جاتا۔ ہاں
اس میں بھی کچھ شک نہیں کہ عارضی رنگوں کے نیچے چھپ جاتا ہے اور اگر انہیں الوان عارضہ کو
بوسیلہ آب یا صابن وغیرہ جدا کر کے سوائے الوان اصلیہ کے اور کوئی رنگ مثل رنگ زائل اشیاء
مذکورہ پر چڑھا دیں، کپڑے کو کسی اور رنگ میں رنگ لیں اور چاندی کا سونے پر اول جھول کر دیں
کہ دوسرا کر دیں اور جھول کر لیں تو بے شک لون اول زائل ہو جاوے گا
اور رنگ ثانی اس کے قائم مقام ہو جاوے گا۔ اب بعد اس کے کہ
کیفیت اشتعار زوال حیات واضح نہیں ہو گئی، ہم کچھ اور آگے بڑھتے ہیں اور صفائی باقیہ
مذکورہ کو عرض کرتے ہیں۔ اہل عقل میں سے کسی کو اس میں تامل نہ ہوگا کہ حیات اولاً و بالذات
صفات روح میں سے ہے۔ اور ثانیاً و بالعرض بوسیلہ تعلق معلوم الوجود مجہول الکیفیت جو روح کو
اپنے بدن کے ساتھ حاصل ہے حیات روحانی جسم عنصری پر عارض ہو جاتی ہے ورنہ جسم بذات
خود موصوف بالحیات نہیں۔ بلکہ مثل آب گرم کہ بوسیلہ آتش گرم ہو کر تا وقت مجاورت و مقارنت
آتش گرم رہتا ہے جسم عنصری بھی بوجہ تعلق روحانی زندہ ہو کر تا وقت مجاورت روح زندہ رہتا
ہے۔ پھر جیسے پانی بعد زوال مجاورت و مقارنت مذکورہ شیئاً فشیئاً ٹھنڈا ہو کر اپنی حالت
اصلیہ پر آ جاتا ہے بدن حیوانی بھی بعد زوال تعلق مذکور شیئاً فشیئاً اپنی حالتیں بدل کر جمادیت اصلیہ
پر آ جاتا ہے۔ غرض حیات کا بہ نسبت روح اصلی ہونا اور بہ نسبت بدن عرضی ہونا تو ظاہر تھا
اب اس کی تحقیق چاہیے کہ موت اول کس کی صفت ہے اور پھر کس پر عارض ہوتی ہے۔ مر

معہٰذا اوّل تو خود خداوند کریم ارشاد فرماتے ہیں ۔
وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ اَنْ تَمُوْتَ الخ اور كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ ، ان دونوں آیتوں
میں انتساب موت الی النفس ہے جس سے نفس یعنی روح کا معروض موت ہونا صاف آشکارا
ہے دوسرے تقابل میں اتحاد محل معتبر ہے سو ارواح و اجسام دونوں کی حیات کے مقابلہ میں
ایک موت بھی ہوگی ۔ فرق ہوگا تو یہی ہوگا کہ کہیں موت منافی حیات ہو کہیں رافع و مزیل ہو
ہاں اجسام مومنین امت کی موت کے لئے بھی کچھ ضرورت نہیں کہ اول عروض موت سے حیاتی
یا زوال حیات ارواح ہوا ہے بلکہ انقطاع تعلق معلوم ہی کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے قمر تو
سے منور ہو جاتا ہے ، اور اس حرکت میں ایک قطعہ زمین سے تعلق پیدا ہوتا ہے تو ایک قطعہ سے
زائل بھی ہوتا ہے کچھ تو بوجہ کرویت ارض یہ بات ضرور ہے اور کچھ بوجہ حیلولت دود اور
ابر و غبار یہ بات پیش آتی ہے سو قطعات زمین کا بے نور ہو جانا اس صورت میں ویسا ہی ہے
جیسا وقت خسوف تمام پر وقت خسوف اول یہ صدمہ بے نوری قمر کو پہنچتا ہے پھر اس کے باعث
قطعات زمین بے نور ہو جاتے ہیں اور بصورت زوال تعلق دیکھا جائے تو یک لخت صدہا نہیں بے انتہا قطعات زمین بے نور
ہو جاتے ہیں سو جیسا قمر حضرت ساقی کوثر صلی اللہ علیہ وسلم سو ہر چند اُن کی موت کی بھی دو صورتیں
دوسرے اِنَّكَ مَيِّتٌ وغیرہ آیات سب اسی جانب مشیر ہیں
علاوہ بریں عامل بے علم کا گمراہ ہونا اور عالم بے عمل کا مطعون عالم ہونا بھی جانتے ہیں،
پھر دیکھئے اس سے کیا نکلتا ہے ۔ غرض یہ امر بدیہی ہے کہ علم اور عمل ان سب سے زیادہ
یہ ہے کہ اس تعلق کا ثمرہ بدن کے حق میں فقط حیات جسمانی ہے اور حیات فقط بغرض عمل مطلوب ہے

چنانچہ فرماتے ہیں ۔
خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا الخ سے صاف ثابت ہے کہ
عمل اصل ثمرہ حیات ہے اور مطلوب بالذات ہے سو حیات کا عمل میں مؤثر ہونا تو حق ہی ہے
نہیں رہی موت اس کا توڑ اور پھر ایمان بعث جیسا باعث امتثال امر ہے ایسا اور کوئی
امر نہیں ۔ اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی ارشاد فرمایا ہے ۔ اَكْثِرُوْا ذِكْرَ
هَاذِمِ اللَّذَّاتِ الْمَوْتِ ۔
بالجملہ حیات اصل منشاء اعمال اور مبداء اعمال ہے بالذات اعمال کو مقتضی اور اعمال
کے لئے مادہ قریب ہے اور موت بالذات تو مانع عمل ہے پر بالتبع مقتضی اعمال ہو جاتی

ہے چنانچہ مذکور ہوا۔ اس وقت حاصل حیات قدرت ذاتی علی الاعمال اور حاصل موت عجز عن الاعمال ہوگا یعنی قدرت عملیہ اور قوت اختیاریہ کا ادراک جاتا ہوگا اور مورد حیات و موت اصل میں قوت عملی اور قدرت اختیاری ہوگی۔ چنانچہ آیت ؎

اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِيْ لَمْ تَمُتْ فِيْ مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِيْ قَضٰى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْاُخْرٰى اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى ۔ بھی بالالتزام اس دعویٰ کی مصدق ہے۔ اس لئے کہ امساک و ارسال صلوح حرکت کو مقتضی ہیں سو عمل میں بجز حرکت اور کیا ہوتا ہے۔

بالجملہ حیات و موت امساک و ارسال قوت عملی ہے اور قوت علمی کو اس میں کچھ دخل نہیں اگرچہ اہل ظاہر بقاء علم و زوال علم کو حیات اور موت پر موقوف سمجھتے ہیں۔ اس جگہ سے امکان ادراک ثواب و عقاب قبر اموات کے لئے مسلم ہوگیا ہوگا۔ مگر اس قدر ملحوظ خاطر ناظران اوراق رہے کہ جس حیات کا ثمرہ عمل ہے وہ حیات بالفعل ہے احتمال دو حالتی ہیں۔ ایک تو وہی عروض موت، دوسرے زوال علاقۂ روح اقدس و جسد مقدس صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم۔

بالجملہ انفکاک علاقہ فیما بین روح پاک و جسد مطہر ممکن ہے اور کیوں نہ ہو جو حادث ہے اس کا زوال بھی ممکن ہے اور اس کا عدم بھی وجود کے برابر مرتبہ امکان میں امکان رکھتا ہے لیکن عالم اسباب میں کسی سبب کے ساتھ وابستہ و مسببیت نہیں یعنی جیسے عالم اسباب میں تنویر ارض و دیار کے لئے شمس و قمر احراق اجسام سوختنی کے لئے آتش حرارت پرودہ تبرید کے لئے آب تسکین خاطر کے لئے جواب باصواب خداوند مسبب الاسباب نے بنایا ہے اسی طرح قطع علاقہ روح اطہر حضرت ساقی کوثر صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے کوئی سبب نہیں بنایا وجہ مطلوب ہے تو سنئے ؎

روح کو بدن کے ساتھ تعلق بغرض تکمیل روح ہے رفتار و گفتار داد و دہش مثل ابصار و استماع سب اسی پر موقوف ہیں۔ غرض بغرض اتمام قابلیت تکمیل و تربیت تعلق بدن کے روح کو ایسی طرح حاجت ہے جیسے بغرض کتابت کاتب کو قلم کی ضرورت ہے، یا بنا کو تیشہ وغیرہ کی حاجت ہے اگر یہ آلہ بدن نہ ہو تو روح اپنے تمام اعمال و افعال میں مثل معذوران بے دست و پا معذور ہے۔

بالجملہ مقصود بالذات علاقہ بدنی سے اتمام قابلیت ہے اور اگر انفعال پیش آجائے

مثلاً اگر کوئی شخص بوسیلہ ہدیہ کسی صاحب کا مقرب ہوجاوے تو یہ غرض اصلی نہیں اور زیادہ وہ
توضیح منظور ہے تو سنیئے۔

کمالات کی دو قسمیں ہیں، ایک کمال علمی، دوسرا کمال عملی، کمال علمی بذات خود مقصود
نہیں، بذات خود اگر مقصود ہے تو کمال علمی ہے ہاں حصول کمالات علمی بے وساطت کمال عملی
متصور نہیں اس لئے تکمیل عملی بھی مقصود و مطلوب ہو جاتی ہے۔ چنانچہ خدا کی معرفت لغرض ثمرات
وشوق مطلوب ہے اور خوف و شوق بغرض امتثال امر، اور علوم شریعت و طریقت کا بغرض عمل
مطلوب ہونا ظاہر و باہر ہے۔ باینہمہ خداوند تعالیٰ شانہ کا یہ ارشاد،

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ
مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ، خود اس بات کا گواہ ہے کہ مطلوب بالذات عمل ہے نہ علم۔
اور انسان تو مطلوب کے لئے حیات روحانی بالفعل چاہئے اور اعمال جسمانی کے لئے حیات جسمانی
بالفعل لازم ہے۔ باقی حیات روحانی بالقوہ جو عین قوت علمیہ ہے اور حیات جسمانی بالفعل
جو متعلق قوت عملیہ مذکورہ بالا بدن ہے اور چیز ہے ان مراتب بالفعل کے زوال سے ان
مراتب بالقوہ کا زوال لازم نہیں آتا جو یہ شبہ ہو کہ عجز من الاعمال عدمی ہے سو اگر یہی عجز
حقیقت موت ہے تو یہ بات تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت بھی واجب التسلیم ہوگی پھر
وہ دعویٰ حیات روحانی و جسمانی کیونکر ثابت کیجئے گا۔ علاوہ بریں عجز اصلی اور ہے اور عجز عارضی اور ہے جناب
بوجہ عروض امر خارجی کہ حقیقت میں اس کو بصورت تقضائے موت کہنا چاہئے تو اس عجز کو یہ
عجز لازم آجاتا ہے تو جیسے کسی تندرست کے دبا لینے سے کمزور لوگ سے بعض افعال صادر نہیں
ہو سکتے اور بظاہر عاجز کیے جاتے ہیں اور وہ مردہ نہیں کہلاتے ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اور انبیاء کرام کو بوجہ عروض موت یا عدم اسباب ارسال یا اعتبار خارج عاجز
سمجھئے اور میت کہئے باعتبار اصل حقیقت عاجز اور میت خیال نہ فرمائیے جب یہ مقدمہ ممہد ہو
چکا تو الغور سنیئے۔

کہ تعلق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تعلق فعلی اور فاعلی دوسرا تعلق انفعالی اور منفعل مثلاً نور کا تعلق آفتاب
کے ساتھ فعلی ہے اور آفتاب کا تعلق نور کے ساتھ فاعلی ہے اور زمین وغیرہ کے ساتھ اسی نور
کا تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعل ہے۔ یا مثلاً نور کا تعلق شمع و چراغ
کے ساتھ فعلی اور چراغ و شمع کا تعلق اسی نور کے ساتھ فاعلی اور زمین وغیرہ کے ساتھ اسی نور کا

تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی ہے۔

اور یہ قاعدہ ہے اور پہلے بھی اس کی طرف اشارہ گذرا کہ فاعل و منفعل کے بیچ میں کوئی شے حائل و حاجب ہوتی ہے تو وہ شی مانع تعلق انفعالی و منفعلی ہوتی ہے کیونکہ خود قائم مقام منفعل ہو جاتی ہے اور منفعل ہو جاتی ہے، پر مانع تعلق فعلی و فاعلی نہیں ہوتی اسی طرف شان وحدہ لاشریک لہ ہوتی ہے، اور کیوں نہ ہو خداوند عالم کو جمیع قوئی انسان اور افعال کے ساتھ تعلق فاعلی ہے اور ان مبادی اور قویٰ اور افعال کو اس کے ساتھ تعلق فعلی ہے۔ سو جس کو یہ شان میسر آتی ہے اس کے لئے بقدر مرتبہ شان وحدہ لاشریک لہ بھی حاصل ہو جاتی ہے مثلاً اگر کوئی جسم قابل تعلق نور آفتاب اور زمین یا شمع و چراغ اور زمین کے مابین حائل ہوتا ہے تو وہ مانع تعلق انفعالی نور اور مانع تعلق منفعلی زمین ہوتا ہے یعنی اس تعلق کو زمین سے چھین کر اپنے تصرف میں لے آتا ہے۔ آفتاب و شمع و چراغ کے ساتھ نور مذکور کو جو تعلق تھا وہ تعلق بدستور رہتا ہے اس میں کچھ فرق نہیں آتا بلکہ تعلق مذکور اور قوی ہو جاتا ہے اس لئے کہ منفعل اول کی نسبت منفعل ثانی یعنی حائل و حاجب فاعل سے قریب ہوتا ہے اور نور مذکور کو آپ جانتے ہیں جتنا روکتے جاؤ تو فاعل ہی کی طرف کو سمٹتا آتا ہے اگر چراغ کو کسی چھوٹی سی ہنڈیا میں بند کر دیجئے تو وہ نور منتشر جو پہلے دور دور تک پھیلا ہوا تھا منتقل و مندمج ہو کر فقط ہنڈیا ہی میں سما جاتا ہے اور شعلہ چراغ سے سطح داخل ہنڈیا تک نور شدید ہو جاتا ہے۔ سو گو سطح ہنڈیا بھی اس صورت میں بہ نسبت اس حال کے کہ نور کا کوئی روکنے والا نہ تھا زیادہ روشن ہوگی۔ مگر شعلہ چراغ کی سطح کے متصل بھی نور بہ نسبت سابق شدید ہوگا، اور اگر بالفرض کوئی چیز مابین فاعل و منفعل حاجب و حائل تو نہ ہو پر شرائط انفعال مفقود ہو جائیں مثلاً تقابل و تحاذی فوت ہو جائے یا منفعل معدوم ہو جائے تو اس وقت گو تعلق اول شدید و مستحکم نہ ہو پر زوال و نقصان بھی متصور نہیں۔

ان سب مضامین کے بعد یہ عرض ہے کہ حیات و موت تو حسب تحقیق سابق ارسال و امساک قوت عملی کا نام ہوا اور تعلق حیات بالبدن تعلق فعلی و فاعلی ہے۔ چنانچہ ایک عرض خدمت کر چکا ہوں تو اس صورت میں مانع تعلق قوت عملیہ بالاعمال تو متصور ہوگا پر منع تعلق قوت عملیہ بالبدن جو مصدر افعال اور منشاء حیات ہے متصور نہیں ہاں اگر تعلق کو قوت عملیہ کا بدن کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی نہ ہو بلکہ تعلق انفعالی اور منفعلی بھی ہو تو اس وقت گو بحیثیت تعلق فعلی و فاعلی قوت مذکورہ کے

تعلق کا ارتفاع ممتنع ہو یعنی محبت، انفعال و منفعل متصور ہے۔ سو یہ بات حیات جناب سرور
کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تو متصور نہیں کیونکہ آپ کی حیات مستعار نہیں کسی دوسرے
کا طفیل نہیں۔ ہاں بہ نسبت حیات امت البتہ ممکن ہے کیونکہ حیات روح مبارک صلی اللہ علیہ
وسلم کو موافق مقتضا کے تحقیقات سابق ابدان مومنین کے ساتھ تو تعلق انفعالی و منفعلی ہے اور
آپ کے بدن اطہر کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی ہے اور بنا بر حیات و موت قوت عملیہ
پر ہے اور وہ قوت آپ میں ذاتی اور سوا آپ کے اوروں میں عرضی ہے سو ان کو اگر ابدان مومنین
کے ساتھ تعلق ہوگا تو لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتبار سے انفعالی اور افعال کے اعتبار سے
فعلی ہوگا اور اس حیات سے ابدان مومنین کی ایسی مثال ہوگی جیسے آئینہ کا ادھر سے آفتاب کے
مقابل اور ادھر زمین وغیرہ سے آمنا سامنا ہو جیسے آئینہ و زمین کے بیچ میں کوئی چیز حائل ہو جائے
تو پھر نور خالص سارا کا سارا آئینہ کی طرف سمٹ جاتا ہے زمین کی طرف آدھا رہتا ہے نہ تہائی اور اگر
کوئی چیز آفتاب اور آئینہ کے مابین حائل ہوتی ہے تو پھر وہ نور آئینہ سے چھوٹ کر سارا کا سارا آفتاب
کی طرف پہنچتا ہے مگر در صورتیکہ جسم حائل مابین آفتاب و آئینہ حائل ہو تو پھر فقط آئینہ ہی بے نور
نہیں ہوتا زمین بھی بے نور ہو جاتی ہے سو اگر موت امر وجودی ہے اور موت و حیات میں باہم
تقابل تضاد ہے اور یہی حق معلوم ہوتا ہے چنانچہ آیات و احادیث اس پر دال ہیں تو پھر موت
مومنین کی تو یہ صورت ہوگی کہ مابین روح نبوی صلعم اور مابین معروضات ازواج مومنین جن کی تسلیم
سے موافق تحقیقات سابق چارہ نہیں وہی امر وجودی حائل ہو جائے اور تعلق حیات نبوی صلعم
جو معروضات مذکورہ کے ساتھ انفعالی تھا منقطع ہو جائے اور اسی وجہ سے وہ تعلق فعلی جو ابدان
کے ساتھ حاصل تھا منقطع ہو جائے اور موت حقیقی ظہور میں آئے اور اگر موت امر عدمی ہے اور
باہم تقابل عدم و ملکہ ہے تو بھی اس کا انجام یہی ہوگا کیونکہ انفکاک تعلق انفعالی جو مابین روح مقدس
حضرت سید ابرار صلی اللہ علیہ وسلم اور معروضات ازواج مومنین حاصل ہے ضرور ہے مگر بہر طور تقابل
تضاد ہو یا تقابل عدم و ملکہ انفکاک مذکور انفعال حیات و منفعل معروضات جسم کے بے جان ہو جانے
کو مستلزم ہے کیونکہ معروضات مذکورہ اگر خود اجسام ہیں تب تو وصل ظاہر ہے اس وقت مثال
انفعال و فعل و فاعلی و منفعلی نور و آئینہ سراپا منطبق ہے اور اگر معروضات مذکورہ سوا اجسام کے اور کچھ
ہیں اور یہی حق معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ ثبوت ازواج پہلے سے اثبات معلوم ہوتا ہے۔ بے شبہ
پیش برابر نسبت کہ قوت عملیہ روح کو بدن کے ساتھ بھی ایک تعلق حاصل ہے مگر وہ تعلق فعلی ہے۔

انفصالی تھیں چنانچہ پہلے معروض ہو چکا۔

اس صورت میں یہ تعلق قرب اتصالی نہ ہوگا بلکہ مثل تعلق نور ہوا و آفتاب کے ساتھ حاصل ہے اول سے کلی ہوگا، سو اس میں ہمارا کیا نقصان ہے ہمارا مطلب تو یہ ہے کہ اگر تعلق حیات بعد وفات کے ساتھ نہ ہوگا تو ابدان کے ساتھ بھی نہ ہوگا کیونکہ تعلق کے لئے اول وجود متعلق ضرور ہے۔

بالجملہ اس صورت میں اور بھی تخفیف تصدیق و تحصیل اطمینان ہے مگر اس بناء پر یہ بات خوب روشن ہوگی کہ مابین روح اطہر حضرت سرور عالم اور جسد مطہر جناب رسالت آب صلی اللہ علیہ وسلم کسی حائل اور حاجب کی گنجائش نہیں جو موت بھی انقطاع علاقہ حیات متصور ہو کیونکہ علاقہ روح و جسد حسب تحقیق نائرہ فعلی ہے اور اس علاقہ کے انقطاع کی کوئی صورت نہیں پھر مداخلت مانع و حاجب ہو تو کیونکر ہو۔

اس صورت میں یہ فرق ہاتھ لگا کہ تعلق حیات و بدن نبوی صلعم قابل انفکاک نہیں۔ پھر موت جسمانی حضرت حبیب ربانی جو کسی طرح قابل انکار نہیں بجز اس کے متصور ہی نہیں کہ حیات مذکور زیر پردہ موت مستور ہو جائے اور موت جسمانی حبیب ربانی صلعم میں بھی مثل موت روحانی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم استتار حیات بہ ستر مستور ہی ہو جائے اور مومنین میں باعث مرتفع خواہ روحانی ہو خواہ جسمانی انقطاع علاقہ حیات ہو۔ ہاں یہ بات ممکن ہے کہ خداوند کریم اپنی قدرت کاملہ سے اس علاقہ فعلی کو بھی توڑ دے اس لئے کہ جیسے نور مقتضائے ماہیت آفتاب اپنی جسم کروی نہیں چند ہر کرہ ماہر جسم نورانی ہوا کرتا بلکہ لازم وجود خارجی ہے ایسے ہی علاقہ فعلی حیات مذکور ممکن الانفکاک ہے لازم ماہیت جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بدن مبارک کے حق میں لازم وجود خارجی اور بدوام ذات الموضوع ہے اور مومنین کے ابدان کے حق میں محمول عرفیہ عامہ یعنی دائم بشرط اتصال اس لئے ممکن ہے کہ علاقہ روح و جسد نبوی صلعم بھی رہے اور علاقہ روح و جسد مومنین بے زوال اتصال معروض فنا ت توڑ ڈالیں۔ مگر وعدہ الٰہی یہی ہے کہ علاقہ روح و جسد نبوی منقطع نہ ہوگا۔

چنانچہ وَلَا اَنْ تَنْكِحُوْا اَزْوَاجَهٗ مِنْ بَعْدِهٖ اَبَدًا، بعد ملاحظہ اجازت عامہ جو در صورت موت الزواج آیہ وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا سے بعد نکاح متوفی عنہا زوجہا ثابت ہے اس پر دلالت کرتی ہے یعنی علی العموم آیہ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ تو بصورت موت

زوال حیات انقطاع نکاح پر شاہد ہے اور آیۃ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ حرمت نکاح
ازواج مطہرات پر دال اور ادلہ ہے۔ پھر تطبیق کی بجز اس کے اور کیا صورت ہے کہ نکاح منقطع
نہ ہوا ہو اور بقاء نکاح بے بقاء علاقہ روح و جسد متصور نہیں مگر اجازت نکاح ازواج شہداء اور تقسیم
اموال شہداء بقدر میراث جو احادیث صحیحہ اور اجماع سے ثابت ہے انقطاع حیات پر دال ہے
اور آیۃ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ذوق موت پر شاہد ہے۔ سو یہ بات کہ انقطاع حیات
بھی ہو اور ذوق موت بھی ہو جبھی متصور ہے کہ ما بین حیات شہداء اور حیات نبوی صلعم جو مبداء
حیات مومنین ہے حجاب موت حائل ہو۔ پھر حیات شہداء جو قریب ہو کہ اس حجاب کو رفع کرکے
جا ملیں تو یوں نہیں رکھیں جا ملیں کی اور بدن کے ساتھ چھوڑ دیں اور بظاہر شہداء کے لئے یہی
ہوتا ہے۔

چنانچہ احادیث مشہورہ ارواح اجواف طیور خضر اور عند ربہم جو آیۃ لَا تَحْسَبَنَّ
الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا میں واقع ہے اس پر دال بھی ہیں ورنہ اس سے
بھی کیا کم کہ اول انفصال مذکور بھی نازل ہو جائے۔ پھر نئے سرے سے ایجاد و اتصال کے بعد
ابدان طیور خضر کے ساتھ علاقہ لگا دیں۔ اور یہی تعلق حیات شہداء کے لئے کافی ہے اور اس
امر کی تسلیم سے تو چارہ ہی نہیں ہو سکتا کہ تعلق ما بین ارواح شہداء اور اجساد شہداء منقطع ہو جائے
گو علاقہ فیما بین روح نبوی صلعم و ارواح شہداء جو سرمایہ حیات شہداء ہے بحال خود باقی رہے سو اس
وجہ سے حیات روحانی تو زائل نہ ہو پر حیات جسمانی شہداء منقطع ہو جائے اور یہ انقطاع بوجہ انقباض و انقلاع
روح جو حق کے باعث حیات روحانی شہداء وقت موت مشابہ حیات جسمانی انبیاء وقت
موت ہو۔

الغرض آیۃ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ اور آیۃ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ الخ دونوں جمع
رہیں اور پھر انبیاء و شہداء کی حیات میں تفاوت رہے یعنی شہداء میں وجود حیات روحانی وقت
موت جسم خاکی سے کچھ تعلق باقی نہ رہے اور اس وجہ سے حرمت ازواج اور سلامت اجساد
اور عدم میراث لازم نہ آسکے۔ لیکن مرجع بالذات بعد موت نہ ارواح شہداء کو ان ابدان
کے ساتھ تعلق باقی رہتا ہے نہ ارواح الا مومنین کو اتنا فرق ہے کہ بوجہ انقطاع علاقہ جسد
اول یا بعد چندے شہداء کی ارواح کو تو ابدان کے ساتھ تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور اس
حساب سے ان کو حیات روحانی و جسمانی دونوں حاصل ہو جاتی ہیں اور باقی مومنین امت

سکے سو اس نقصان کی کچھ مکافات نہیں کی جاتی۔ بہرحال ابدان دنیا سے دونوں کو کچھ تعلق
نہیں رہتا۔ پھر اشیاء متعلقہ ابدان وغیرہ سے تو تعلق کہاں؟ جو یوں کہئے: اموال و ازواج کو
بھلا سکتے تو یوں انہیں کے ازواج و اموال سمجھے جائیں اور کسی اور کو نکاح کی اجازت اور وارثوں
کو تقسیم و تصرف کرنے کی نہ دیں کیونکہ اموال و ازواج وغیرہ دونوں کو انہیں ابدان کی ضرورت
کے رفع کرنے کے لئے بنایا ہے۔ ازدواج سے قضاء حاجت فرج اگر ہوتی ہے تو وہ انہیں ابدان
کی حاجت ہے۔ اموال دنیا سے بدل ما یتحلل وغیرہ اگر پہنچتا ہے تو انہیں ابدان کے اجزاء متحللہ
کا بدل ہوتا ہے۔ ابدان جنت کو نعوذ باللہ از قسم ابدان طیور خضر ہوں یا از قسم غیر، ان ازواج
و اموال سے کچھ انتفاع نہیں۔ ابدان جنت مذکورہ کو اگر انتفاع ہے تو وہیں کی ازواج و
اشیاء سے انتفاع ہے۔

الغرض یہ چیزیں ارواح کو بتقاضائے تعلق جسمانی مطلوب ہوتی ہیں، بذات خود مطلوب
روحانی نہیں۔ اس لئے بعد انقطاع علاقہ جسمانی ازواج و اموال کے ساتھ جو علاقہ تھا
بعد جسم اولیٰ منقطع ہو جا سکے گا۔ اور باوجود حیات شہداء ان کی ازواج کو مثل ازواج دیگر
مومنین امت بعد انقضائے عدت اختیار نکاح ہوگا۔ اور ان کے اموال متروکہ میں میراث بدستور
معلوم جاری کی جا سکے گی۔ ہاں علاقہ حیات انبیاء علیہم السلام منقطع نہیں ہوتا۔ اس لئے
ازواج نبوی صلعم اور نیز اموال نبوی صلعم بدستور آپ کے نکاح اور آپ ہی کی ملک میں
باقی ہیں۔ اور ازواج کو اختیار نکاح ازواج اور ورثہ کو اختیار تقسیم اموال نہیں۔

بالجملہ موت انبیاء علیہم السلام اور موت عوام میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ وہاں استتار
حیات زیر پردہ موت ہے اور یہاں انقطاع حیات بوجہ زوال موت ہے۔ اگر موت ضد
حیات اور صفت وجودی ہو بایں وجہ دیگر اگر موت عدم اور ملکہ حیات ہو اور شاید یہی وجہ
معلوم ہوتی ہے کہ جناب باری نے حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو جدا خطاب کر کے
ارشاد فرمایا اِنَّكَ مَيِّتٌ اور سوا آپ کے اوروں کو بھی جدا ارشاد فرمایا وَاِنَّهُمْ
مَّيِّتُوْنَ اور مثل جملہ ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُوْنَ
سب کو شامل کر کے یوں ارشاد فرمایا کہ اِنَّكُمْ مَّيِّتُوْنَ۔

بالجملہ جیسے حیات نبوی صلعم اور حیات مؤمنین امت میں فرق ہے۔ چنانچہ اس کے اثبات
کے لئے تقریر وافی اور تحریر شافی اوراق گذشتہ میں گزر چکی ہے ایسے ہی موت نبوی صلعم

اور موت مومنین میں بھی فرق ہے اور بوجہ فرق بین الموتین وہی فرق بین النومین ہے اور اسی بنا پر لازم ہے کہ نوم نبوی کا مظہر اور نوم مومنین میں فرق ہو اسی لئے کہ النوم اخو الموت چنانچہ خداوند کریم نے بھی اپنے کلام پاک میں موت اور نوم دونوں کو ایک سلک میں کھینچا ہے اور ایک ذیل میں داخل کیا ہے فرماتے ہیں:

اَللّٰہُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حِیْنَ مَوْتِہَا وَالَّتِیْ لَمْ تَمُتْ فِیْ مَنَامِہَا

جب دونوں کی حقیقت توفی اور امساک ہوئی چنانچہ ارسال کا تقدم امساک پر دال ہے جیسے موت تقدم حیات پر دلالت کرتی ہے تو پھر جو حال وقت امساک موت ہوگا وہی حال وقت امساک نوم ہوگا جس کی موت کے وقت استتار حیات ہوگا اس کی نوم کے وقت بھی استتار ہی ہوگا فرق ہوگا تو شدت استتار و ضعف استتار ہو یا یوں کہئے کہ موت میں ستر قوی اور کثیف ہو اور نوم میں ستر ضعیف اور لطیف ہو اور جہاں وقت موت انقطاع حیات ہو وہاں وقت نوم بھی انقطاع حیات ہو فرق ہو تو یہ ہو کہ موت میں انقطاع تام ہو اور نوم میں کسی وجہ انقطاع ہو اور کسی وجہ اتصال بحال خود باقی رہے۔

بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نوم میں بھی استتار حیات ہی ہوگا اور اس صورت میں حسب قرارداد سابق وقت استتار حیات ہی اور قوت آ جائے اور خواب میں اور وہی بیداری میں کچھ فرق نہ ہو۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام اس پر پھر ان کی تصدیق کرتا ہے فرماتے ہیں:

تنام عیناي ولا ینام قلبي او کما قال لیکن اس تقریر پر دجال کا حال بھی یہی ہونا چاہئے اس لئے کہ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ منشائیت ارواح مومنین جس کی تحقیق سے ہم فارغ ہو چکے ہیں متصف بحیات بالذات ہو گئے ایسے ہی دجال بھی بوجہ منشائیت ارواح کفار جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں متصف بحیات بالذات ہوگا اور اسی وجہ سے اس کی حیات قابل انفکاک نہ ہوگی اور موت و نوم میں استتار ہوگا انقطاع نہ ہوگا اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابن صیاد جس کے دجال ہونے کا صحابہ کو ایسا یقین تھا کہ قسم کھا بیٹھے تھے اپنے نوم کا وہی حال بیان کرتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نسبت ارشاد فرمایا یعنی بشہادت احادیث وہ بھی یہی کہتا تھا کہ تنام عیناي ولا ینام قلبي اور اس وجہ سے خیال مذکور یعنی دجال کا منشاء و مولد ارواح کفار ہونا اور پھر اس کے ساتھ ابن صیاد ہی کا دجال ہونا زیادہ تر مستحکم ہو جاتا ہے اور اس کی صحت کا گمان قوی ہوتا جاتا ہے۔ یہ

سارے مضامین اسی بنا پر موقوف ہو گئے کہ تعلق روح و بدن تعلق فعلی ہے اس میں بدن کو بمنزلہ جسم آفتاب قابل اور روح کو بمنزلہ نفس آفتاب یعنی مبدأ فعل قرار دیجئے۔ یا ذہن پر شاق ہو تو اُلٹا رکھیئے اور اگر بایں نظر اس میں تأمل ہو کہ فاعل اس کو کہنا زیبا ہے جو مختار و متصرف ہو اور ظاہر ہے کہ روح متصرف فی البدن ہے نہ بدن متصرف فی الروح مگر اس صورت میں اطلاق فعل بدن پر زیبا نہیں سو اول تو اس کا جواب یہ ہے کہ

کہ یہ خیالات تو ارواح مطلوب مسلم نہیں اس لئے کہ تصرف جسم آفتاب فی النور ہے، نہ تصرف نور فی جسم آفتاب ہے پھر ایں ہمہ فعل یعنی مبدأ فعل و فاعلیت سو اسی کا یہاں بھی خیال فرمایئے مگر کارخانہ تصرف بالعکس ہو گیا بغرض الغیاب فعل سے مبداء فعل مراد ہے۔ سو اس قسم کا فعل اگر بدن کو بھی کہیئے تو کیا مضائقہ ہے آخر حرکات و سکنات کا یہی جسم مبداء اور فاعل ہے۔ غایۃ ما فی الباب اشکال و ارادہ نہ سہی، سبب یا علت اور مبادی افعال میں بھی نہیں۔ خلق یعنی مبداء خلق میں کیا کہیئے گا۔ ایسے ہی علم الٰہی یعنی مبدأ علم میں کیا کہا جائے گا اور یہ بھی نہ سہی بدن کے آلۂ روح ہونے میں تو کلام ہی نہیں اور تعلق آلہ و فاعل تعلق فعل سے سابق ہے کیونکہ ظہور افعال بعد تعلق آلات ہوتا ہے۔ سو جب تعلق فعل میں کچھ گنجائش مداخلت ثابت نہیں۔ تعلق آلات میں بوجہ اولیٰ گنجائش نہ ہوگی!

اس وقت بحمد اللہ جملہ مضامین متعلقہ حیات جسمانی انبیاء کرام خصوصاً سید انام علیہ الصلوٰۃ والسلام سے فراغت پائی۔ اور محض بفضل ربانی اور بے مدد ہدایت یزدانی مجھ جیسا ہیچمدان نادان ایسے مقامات مشکلہ سے یوں صاف اپنا دامن بچا لایا ورنہ اپنے حال کو کون نہیں جانتا، نہ علم ہے نہ فہم ہے، نہ محنت ہے، نہ مشقت، نہ فرصت ہے، نہ فراغت، نہ علم لدنی نہ علم کسبی فقط پیران عظام اور استادان کرام کے انفاس کی بدولت امداد ربانی اور عنایت حبیب یزدانی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ادنیٰ بندہ پار اتر ہوا۔ مگر مضمون امکان ثواب و عقاب قبر سربستہ رہا خوب واضح نہ ہوا کہ انشاء اللہ بفضلہ تعالیٰ بخوبی تمام ہو گیا۔ اس لئے پھر اس سامعہ خراشی حقائق شناس ہوں کہ یہ بات تو اچھی طرح روشن ہو گئی کہ وقت موت ثواب فقط قوت عملیہ کو روک لیتے ہیں، اور حرکت کرنے نہیں دیتے یعنی تعلق بالاعمال بوجہ موت منقطع ہو جاتا ہے۔

باقی رہی قوت علمیہ اس کا حال کچھ معلوم نہ ہوا کہ اس میں کچھ فتور آ جاتا ہے یا نہیں۔ سو یہاں بخاطر اہل فہم کچھ عرض کیا چاہتا ہوں گو بدفہموں سے ڈرتا بھی ہوں۔ حقیقت حال یہ ہے

کہ بحکم بشارہ علیم حکیم اس باب میں تو چون و چرا کی گنجائش نہیں ہے کہ حقیقت موت و نوم قریبی امساک ہے اور ایں ضرور جانتے ہیں کہ یہ دونوں اس مقام میں متلازم نہیں اس لئے کہ امساک کے لئے تقدیم ارسال لازم ہے بہر ارسال کرنے والا اگر امساک کے مرسل ہو جائے تو یہ توقف ممکن نہیں چنانچہ ظاہر ہے۔ مگر مفہوم ارسال و امساک بالالتزام حرکت فی مرسل و ممسک کی جانب مشیر ہے اس لئے اگر روح بذات خود متحرک نہیں تو روح میں ایک چیز ایسی چاہئے کہ متحرک بالذات ہو یا بالعرض ہو۔ مگر متحرک بالعرض اور متحرک بالقسر میں کچھ فرق نہیں اگر ہو بھی تو اتنی بات میں تو بیشک اشتراک ہے کہ دونوں میں حرکت ذاتی نہیں۔ مگر جو غور کیا تو ترکیب روح حاقی دو عنصر سے حاصل ہوتی ہے ایک مادہ علمی یعنی جس سے ادراک معلومات ہوتا ہے اور ہم نے اوراق سابق میں اسی کو مبدء انکشاف کہا ہے۔ دوسرے مادہ عملی جس سے صدور اعمال ہوتا ہے اور اس کا تمام مضامین سابق میں ہم نے قوت عملیہ رکھا ہے۔ سو ان دونوں میں سے علم تو بالذات حرکت نہیں۔ اگر کوئی شخص ایک جگہ پر زانو جمائے ہوئے ایک طرف کو آنکھیں لڑائے ہوئے بیٹھا ہوا ہو اور اس کے سامنے سے آنے جانے والے گذر گئے تو بے اختیار ان سب کو دیکھے گا ارادہ کرے یا نہ کرے چنانچہ بدیہی ہے۔ اب دیکھئے کہ اس دیکھنے میں اس کی طرف سے کچھ حرکت نہیں ہوئی۔ لیکن بہر طور دیدار گذرندگان رہ گذر بے ارادہ میسر آگیا ہے اور یہ کیا ہے کہ ایک نوع کا علم ہی ہے۔ اسی طرح اور قسم کے علوم کو خیال فرمائیے اور میں کہتا ہوں اور کسی چیز کا خیال نہ فرمائیے مگر یہ تو خیال فرمائیے کہ اگر حرکت لوازم علم یا ضروریات علم میں سے ہوتی تو ہر علم میں ضرور ہوتی۔ ابصار ابصار ہی نے کیا قصور کیا ہے۔ ان بہت سے علم بے حرکت ہی میسر آتے ہیں۔ حالت رفتار میں جو چیزیں مقابل ہوتی جاتی ہیں وہ سب نظر آتی جاتی ہیں ظاہر ہے کہ اگر یہ حرکت نہ ہوتی تو علم بھی نہ ہوتا۔ اس لئے بسا اوقات مقدمہ علوم حرکت ہی ہوتی ہے مگر جو حرکتیں انسان سے بالارادہ صادر ہوتی ہیں ان کی دو قسمیں ہیں

ایک ظاہری جیسے چلنا پھرنا، منہ کا ادھر سے ادھر موڑنا۔

دوسرے حرکت باطنی، وہی مبداء حرکت ظاہری ہوتی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو حرکت ظاہری اختیاری نہ ہو۔

مگر یہ کچھ لازم نہیں کہ جہاں حرکت ظاہری اختیاری نہ ہو وہاں حرکت باطنی بھی نہ ہو۔ بلکہ حرکت باطنی کبھی بذات خود مقصود ہوتی ہے یعنی حرکت ظاہری اس سے مطلوب نہیں ہوتی

جیسے افکار معلوم اور فکر فوقِ علم و معلوم میں ہوتا ہے۔ مگر بہر حال سلسلہ حرکات ابتدائی طرف حرکت باطنی اور توجہ قلبی اور ارادہ روحانی پر ختم ہو جاتا ہے۔ سو موصوف بحرکت باطنی جو کچھ ہو اس کو ہم قوت عملیہ کہتے ہیں وہ بذات خود متحرک ہے کسی قاسر کے قسر کسی عارض کے عروض کے باعث اس کی حرکت نہیں ورنہ سلسلہ حرکت اختیاری یہاں ختم نہ ہو سکیں اور ختم ہوا کرے۔

جب یہ بات محقق ہوگئی کہ عنصر روحانی دو ہیں ایک مادہ علمی دوسرا قوت عملیہ۔ اور پھر ان دونوں میں سے علم بذات خود موصوف حرکت نہیں۔ اور حرکت پر اس کے تعلق کا مدار کار نہیں۔ چنانچہ حصول دیدار بے حرکت سے یہ بات روشن ہے اور قوت عملیہ بذات خود متحرک ہے اور اس کے تعلق کی بنا بھی حرکت پر ہے اگر حرکت نہ ہو تو پھر تعدی قوت عملیہ کی کوئی صورت ہی نہیں جو صدور اعمال ہو۔ تو یہ بات آپ روشن ہوگئی ہوگی کہ موت اور نوم میں جو امساک حرکت ہے فقط تعطیل قوی عملیہ ہوتی ہے اور اس وجہ سے وہ علوم جو حرکت ظاہری یا باطنی پر موقوف تھے حاصل نہیں ہوتے۔ مگر وہ علوم جو بے حرکت عالم میسر آتے ہیں ان کے منقطع ہونے کے کیا معنی وہ اب بھی ویسے ہی حاصل ہوں گے جیسے پہلے حاصل ہوتے تھے۔ باقی حواس ظاہرہ کے علوم کا مسدود ہو جانا کچھ اس وجہ سے نہیں کہ مادہ علمی متحرک تھا اس کو روک لیتے ہیں۔ بلکہ آنکھ سے ابصار انفتاح چشم پر موقوف ہے اور وہ ظاہر ہے کہ ایک قسم کی حرکت ظاہری ہے اور اگر مادہ ابصار یعنی شعاع ابصار کو روک لیا ہے تو ابصار بخروج الشعاع میں ابھی کلام ہے اور ہم نے مانا یہی حق ہے اور ہمارے نزدیک بھی یہی حق ہے۔

تو اس کا سبب یہ ہوگا کہ اشعہ خارجہ ادھر حدقہ چشم سے متصل ہیں ادھر سے مبصر پر واقع ہیں یہاں سے لے کر وہاں تک برابر شعاعیں متصل ہوتی ہیں۔ مگر اتنی بات سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شعاعیں آنکھوں ہی سے نکلی ہوں بلکہ آفتاب و قمر و شمع و چراغ وغیرہ اشیاء نورانی کی شعاعیں اشیاء مبصرہ پر واقع ہو کر بوجہ انعکاس حدقہ چشم تک پہنچ جاتی ہیں اور پھر ذریعہ ادراک ہو جاتی ہیں۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابصار میں انوار کی حاجت ہوتی ہے ورنہ ابصار بخروج الشعاع ہوا کرتا تو پھر ضرورت انوار خارجیہ کی کوئی وجہ نہیں پڑتی۔ اور احتمالات سے دعویٰ درست نہیں ہو سکتا۔ مگر ان پر اس کیفیت ضرورت معلوم نہیں اور نہ اصل ضرورت انوار کی برہان سے ثابت ہے۔ خیر اگر برہان شاہد ہے تو بجا اور اگر تجربہ پر

ہمارا کہنا ہے تو اس کی تصحیح کی یہ بھی ایک صورت ہے جو ہم نے عرض کی۔ بلکہ ایسی عمدہ ہے کہ اس
کے ان شاء اللہ اور کسی طریقہ سے تسکین ہی متصور نہیں اور ہم نے مانا ابصار بخروج اشعہ ہی
ہوتا ہے تو ہمارا کلام حرکت بالذات ہی میں ہے۔ حرکت بالقسر اور بالارادہ میں نہیں اور حرکت
بالارادہ جسم متحرک کے حق میں دیکھئے تو حرکت بالقسر ہے کیونکہ جسم عین روح نہیں مبائن ہے
اور ارادہ قائم بروح ہے قائم بالجسد نہیں۔ سو یہ حرکت اشعہ جسم ظاہر ہے کہ بالذات نہیں اور
حرکت بالذات سوائے ارادہ کے متصور نہیں یعنی تجدد ارادہ کسی اور تجدد کا اثر نہیں بلکہ خود
مقتضائے ذات ہے اس لئے کہ ارادہ قبیل تعلق بین الشیئین یعنی بین الفعل و بین عدم الفعل
ہوتا ہے یا یوں کہئے قبیل التعلق بعدم الفعل ہوتا ہے۔ بہرحال جو چاہئے سو کہئے ایک حال کو
چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا یہ ارادہ ہی کا کام ہے طبیعت میں سوا ایک مقتضی کے اور کسی کا
اقتضاء ہی نہیں ہوتا اور وقت حصول مقتضا اقتضاء بحال نہیں ہو سکتا اگر طبیعت کو بذات خود
متحرک یعنی متجدد کہیں تو لازم آتا ہے کہ طبیعت وقت حصول امر طبعی باطل ہو جائے ہاں ارادہ
کو بعد حصول مراد کہہ سکتے ہیں۔

بالجملہ یہ اور جو عاقل جس کو عقلاء طبیعت کہتے ہیں ایک خیال غلط ہے۔ حرکت طبعی یا قسری کا ہے
خداوند کریم کی قدرت یا کسی اور محرک مخفی کی طاقت سے یہ حرکت پیدا ہوتی ہے یا ارادی۔ جیسے
خداوند کریم نے متحرکات طبعیہ میں ارادہ رکھا ہو اور ہم کو معلوم نہ ہو پھر بعد زوال قسر قاسر وہ
اجسام اور متحرکات جن کی حرکت طبعی سمجھی جاتی ہے اپنے ارادہ سے حرکت کرتے ہوں۔
بالجملہ تجدد ذاتی سوا ارادہ کے اور کسی میں نہیں اور یہ بھی نہ سہی خاص ابصار میں حرکت ہی
ہو اور خواب اور موت میں۔ بلکہ جب کبھی آنکھیں بند کر لیں اس کے لئے امساک ہی ہوتا ہو۔ مگر
ہر قسم کے علوم میں ثبوت حرکت ممکن نہیں استماع و ذوق و شم و لمس میں کیا کیجئے گا۔ یہاں
وقت ادراک حرکت کا ہونا ضروری نہیں اور اگر کوئی کہہ دے گا جسم مدرک کو حرکت ہی ہو تب وہ
حرکت نفس ادراک میں نہیں مبادی ادراک میں ہے اور پھر مبادی کا بھی کیسی غیر ضروری ہو استماع
و شم و ذوق میں نہیں ہوتی۔ بہرحال یہی کہنا پڑے گا کہ ان علوم کا انسداد قوی علیحدہ امساک
کی وجہ سے نہیں بلکہ اس جانب توجہ نہیں۔
حاصل کلام کا یہ ہوگا کہ حرکت باطنی اختیار کا ان علوم کے مبادی میں سے تھی۔ وقت
خواب یا موت وہ حرکت موقوف ہو جاتی ہے سو یہ حرکت کسی اور ہی قوت کا نام ہوگا اس لئے

کہ عدمِ حرکت قوت علمیہ علوم مذکورہ میں پہلے ہی معلوم ہو چکا اور ظاہر ہے کہ کمالات متعلق
انہیں دو کمالوں میں منحصر تھے ایک علمی دوسرا عملی سو جب حرکت معلوم عارض حال قوت علمیہ
نہیں تو نہ جرم عارض حال قوت علمیہ ہوگی اور یہی ہمارا مطلب تھا۔

بالجملہ وقت موت یا خواب قوت علمیہ پر جو رفعِ امساک و توقف ہوتا ہے۔ قوت علمیہ بطور خود
بدستور باقی رہتی ہے۔ سو اگر بعض معلومات خود حرکت کر کے سرحدِ تعلق علم تک پہنچ جائیں تو
تعلق علم ممکن ہے۔ چنانچہ بایں ہمہ شعور حواس پھر خوابوں کا نظر آنا خود اس بات پر شاہد ہے کہ
قوت مدرکہ بحال خود باقی ہے۔ رہی یہ بات کہ خوابوں میں فقط ادراک نہیں ہوتا حرکتیں بھی
ہوتی ہیں۔ اس صورت میں گو عدم امساک قوت علمیہ مسلم رہا پر امساک قوت عملیہ باطل ہو جاتا ہے
سو اس کا اول تو یہ جواب ہے کہ خواب میں جو کچھ ہوتا ہے ادراک مثل حرکت سمجھئے اپنی حرکت
نہ سمجھئے اور اگر اپنی ہی حرکت ہے تو ہم کب قائل ہوئے تھے کہ بالکلیہ امساک قوت عملیہ
ہو جاتا ہے بلکہ ایک جہت یا ایک سمت میں اگر امساک واقع ہو جائے اور باقی جہات میں امساک
نہ ہو کیا بعید ہے۔ جانور کو اگر ایک جانب سے روک لیں تو یہ بھی کچھ ضرور ہے کہ کسی اور طرف
کو بھی جانے نہ دیں ہو سکتا ہے کہ سمت خارج میں امساک واقع ہو اور بہ نسبت عالم مثال
امساک نہ ہو۔

باقی رہا عالم مثال کیا چیز ہے اس کے اثبات کی ہم کو حاجت نہیں آخر اس سے تو انکار
بھی نہیں سکتا کہ خواب میں طرح طرح کے افسانے پیش آتے ہیں اور انواع معلومات پیش نظر ہوتے
ہیں۔ سو معلومات مذکورہ جس عالم کے موجودات ہیں اسے ہی ہم اسی کو عالم مثال سمجھتے ہیں۔
بہرحال امکان علوم بعد عروض موت و خواب ممکن ہے۔

اب ہماری یہ التماس ہے کہ بحکم تحقیقات گذشتہ وقت تعلق علم با اشیاء اگرچہ باطن
قوت علمیہ میں حدوث ہیکل مشابہ ہیکل معلوم خارجی ضرور ہے۔ پھر ہیکل معلوم خارجی علم کے لئے
مفعول بہ یعنی معلوم بہ ہے اور ہیکل باطن قوت علمیہ علم کے لئے مفعول مطلق یعنی معلوم مطلق ہے
اب اگر ہم تجلیہ کہیں ——— اور پہلے ہم بزور دلائل کہہ چکے ہیں کہ بحکم تقابل تضایف
علم کے لئے وقت تعدی فاعل کے مقابلہ میں مفعول مطلق یعنی معلوم مطلق کی ضرورت ہے۔
مفعول بہ یعنی معلوم بہ کی حاجت جیسی تو کوئی اہل فہم انکار نہ کرے اور کوئی انکار کرے تو کس سے بحث
ہو سکے۔

پہلے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ہیکل باطنی اور ہیکل خارجی میں فرق اعتباری ہے فقط بوجہ اضافت الی الذہن و الخارج ذہنی اور خارجی کہتے ہیں۔ ورنہ ایک امر بسیط وجدانی ہی مبداء انکشاف و مفعول بہ یعنی معلوم بہ ہوتا ہے۔ سو جیسے موجود خارجی میں ہیکل خارجی تو ہوتی ہے پر ہیکل باطنی قبل تحقق علم معدوم ہوتی ہے اور اسی وجہ سے علم بھی نہیں ہوتا۔ اگر اسی طرح ہیکل باطنی اول مخلوق ہو جائے اور ہیکل خارجی کا بعد وجود ہو تو کیا محال ہے گھڑے میں پانی کا مقعر گھڑے کے مقعر کے مطابق ہوتا ہے۔ مگر جیسے خالی گھڑے کا جوف جب کبھی وہ خالی ہو موجود ہوتا ہے ایسے ہی بعد دخول آب بشرط ابقاء آب اگر گھڑے کو توڑ دیں تو وہ مقعر جوں کا توں سالم رہ سکتا ہے بلکہ رہتا ہے اور جب یہ حال ہے تو قبل دخول کیونکر پانی میں شکل مقعر پیدا ہو جائے تو خدا کی قدرت کے سامنے کیا دشوار ہے۔ اسی طرح علم میں بھی صورت مفعول مطلق علم یعنی مفعول بہ علم متصور ہے اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ علم ہیاکل ہی کا ہوتا ہے اور معلوم بہ ہیاکل ہی ہوتی ہیں تو وہ ہیکل یعنی وجود جو معروض ہیاکل ہوتا ہے مثل عدم معلوم نہیں ہوتا اور جب فقط ہیکل معلوم ہوئے تو ہیکل دونوں جگہ یعنی خارج اور داخل مبداء انکشاف میں وہ ایک ہی ہے تو اس صورت میں اگر مقعد ثواب و عقاب بعد موت داخل مبداء انکشاف مذکور میں منطبع ہو جائیں تو کیا محال ہے اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم مثال اسی مرتبہ مفعول مطلق کا نام ہے بشرطیکہ مبداء انکشاف جناب باری میں متحقق ہو جائے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال والحمد للہ الکبیر المتعال!

اب لازم یوں ہے کہ قبل جواب شبہ خامسہ اس خلش کو بھی مٹاتے چلئے جو حدیث ابی داؤد مَا مِنْ مُسْلِمٍ یُسَلِّمُ عَلَیَّ اِلَّا رَدَّ اللّٰہُ عَلَیَّ رُوْحِیْ حَتّٰی اُسَلِّمَ عَلَیْہِ، اوکما قال! کو دیکھ کر پیش آئی ہے اس لئے یہ گزارش ہے کہ حدیث مسطور اگرچہ بظاہر ایک حیات تازہ پر دلالت کرتی ہے جس سے موت یعنی انقطاع تعلق روح و بدن کا وہم پیدا ہوتا ہے اس لئے کہ رد تو بعد انفصال ہی بظاہر متصور معلوم ہوتا ہے مگر ناظر فہیم اس بات کو لحاظ کرے کہ قوت علمیہ یعنی مبداء انکشاف مثل نور آفتاب و چراغ قابل انقباض و انبساط ہے اور در صورت انقباض وقوع البعض علی البعض یا وقوع الکل علی الکل نظر آتا ہے اس لئے حصول علم بالنفس و علم مبداء انکشاف کا قائل ہونا ضرور ہے کیونکہ علم یعنی انکشاف نتیجہ وقوع قوت علمیہ تھا جب وہ موجود جیسے تو جس پر وقوع ہے اس کا علم بھی ہونا چاہئے اور ظاہر ہے کہ در صورت انقباض

جیسے ردّ علی النفس متحقق ہے ایسے ہی ورود علی النفس بھی متحقق ہے

چراغ کو جس وقت کسی ہنڈیا میں دھر دیجئے اور اوپر سے سرپوش رکھ کر بند کر
لیجئے تو وہ نور منبسط جو درو دیوار تک پھیلا ہوا تھا منقبض ہو کر خود شعلہ چراغ کی طرف لوٹ آتا
ہے اور اس صورت میں خود اس شعلہ اور ان شعاعوں پر ان شعاعوں اور اس نور کا ورود ایسی طرح
لازم آجاتا ہے جیسے قبل انقباض یعنی وقت انبساط در و دیوار کے اوپر مثلاً واقع تھا۔ سو اصحاب
اہل انصاف غور فرمائیں کہ وقت توجہ نفس الی النفس یہی انقباض مبدأ انکشاف اور ارتداد مبدأ
انکشاف الی الاصل ہوتا ہے اور وجہ انکشاف نفس لنفسہٖ یہی ارتداد مبدأ انکشاف اور انقباض مبدأ انکشاف
ہوتا ہے۔ اس صورت میں حاصل معنی حدیث شریف کے یہ ہوں گے کہ جب کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم پر سلام بھیجتا ہے تو خداوند کریم آپ کی روح پر فتوح کو اس حالت استغراق فی ذات
اللہ تعالیٰ و تجلیات اللہ سے جو بوجہ محبوبیت و محبت تامہ آپ کو حاصل رہتی ہے اپنے ہوش
عطا فرما دیتا ہے یعنی مبدأ انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو انبساط الی اللہ حاصل تھا منجملہ
انقباض ہو جاتا ہے اور اسی وجہ سے ارتداد علی النفس حاصل ہوتا ہے سو اپنی ذات اور صفات
اور کیفیات اور واقعات متعلقہ ذات و صفات سے اطلاع حاصل ہو جاتی ہے۔ سو چونکہ سلام
امتیان بھی منجملہ وقائع متعلقہ ذات نبوی ہیں۔ اس لئے اس سے مطلع ہو کر بوجہ حسن اخلاق ذاتی
جواب سے مشرف فرماتے ہیں۔ اس صورت میں اثبات حیات اور دفع منظنہ ممات یعنی
انقطاع تعلق حیات کے لئے جواب ہیں اور تکلفات کی حاجت نہ رہے گی قطع نظر تصحیح ربط
کے جو انقطاع حقیقت مبدأ انکشاف کو حاصل ہے لفظ رد جو خود حدیث میں موجود ہے اس
پر شاہد ہے ہاں ایک شبہ باقی ہے

شبہ وہ یہ ہے کہ ایک جہان آپ کا فدائی ہے کوئی دم ایسا گزرتا ہوگا جو کوئی نہ کوئی
آپ پر سلام نہ عرض کرتا ہو۔ اس صورت میں استغراق پر سے نام ہی نام۔ بلکہ
یوں کہیے ہر پھر وہ اس کا انکار کرنا پڑا یہ شبہ ایسا ہے کہ اور شبہوں کے جواب پر تو اس کا ازالہ
مشکل ہے۔ ہاں بطور احقر البتہ اس کا جواب سہل ہے۔

جواب وجہ اس کی یہ ہے کہ روح پر فتوح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جب منبع اور اصل ارواح
باقیہ خصوصاً ارواح مومنین امت ٹھہری تو جو نسا امتی آپ پر سلام عرض کرے گا
اس کی طرف کا تعلیم ہوتے گا۔ انتشار ربط شعب لازم نہیں اور ظاہر ہے کہ اس شعبہ کا انعقاد یا منشأ

اطلاع بے سلام معلوم تو ہو گا پر موجب زوال استغراق مطلق نہ ہو گا آخر شب غیر نقشا ہیں اور یہی حال یوں کیجئے کہ اس صورت میں بظاہر کسی شعبہ کا استغراق اس شخص کی موت کا موجب ہے جس کی حیات اس شعبہ کے افاضہ پر موقوف ہے۔ مگر جب یوں لحاظ کیا جائے کہ اگر کسی مخروط کا قاعدہ کسی چیز پہ رکھا ہو اور سطح محیط پہ اس مخروط کے اشکال مختلفہ مثل مثلث و مربع و دائرہ وغیرہ کے بنی ہوئی ہوں تو ان اشکال میں جو اس مخروط کے حق میں انتزاعیات ہیں اس سارے مخروط یا اس کے کسی جزو کے انقباض یا انبساط سے فتور لازم نہیں آتا۔ اس صورت میں جب اس بات کو یاد کیجئے کہ کمالات ممکنات بلکہ خود ذوات ممکنات موطن وجوب سے وہ نسبت رکھتے ہیں جو مثلث یا مخروط اس دائرہ یا کرہ سے جس کا مرکز یہاں مثلث یا مخروط مذکور کا راس ہو تو اس بات کا تصور خود حاصل ہو جائے گا۔ کہ روح نبوی صلعم اور مبداء انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک مخروط روحانی یا ظلی ہے جس کا قاعدہ وقت استغراق فی اللہ تجلیات ذاتیہ کی طرف ہو گا اور ارواح مومنین جو حسب تحقیق گزشتہ اس کے حق میں مثل انتزاعیات ہیں اس کے محیط کی جانب واقع ہوں گے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں انقباض و انبساط مذکور سے بطلان حقائق روحانیہ مومنین لازم نہیں آتا اور نہ اس وجہ سے افاضہ روحانی ارواح مومنین سے منقطع ہو سکتا ہے جو وہم مذکور موجب خلش ہو۔ جب ان مضامین ضروریہ کے بیان سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ جواب شبہ خامسہ کا بھی رقم کیجئے یعنی اس خلجان کو بھی رفع کیجئے کہ باوجود خدمت عظمت حقوق والدہ روحانی یعنی جناب سرور کائنات کے مدارج حقوق والد جسمانی سے فائق ہیں۔

چنانچہ تقریر گزشتہ سے ظاہر ہے پھر کیا وجہ پیش آئی کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہوں۔ عام اس سے کہ مدخولہ بہا ہوں یا نہ ہوں اور منکوحات والد روحانی میں سے مدخولہ بہا تو حرام رہیں اور غیر مدخولہ بہا بعد طلاق یا وفات نبوی صلعم حلال ہو جائیں۔ تفاوت عظمت حقوق تو اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر ہوتا بھی تو معاملہ برعکس ہوتا اور بالعکس بھی نہ ہوتا تو ایک حال تو رہتا مگر یہ تو امر قضیہ منعکس ہو گیا ہو اب اس خلجان کا جواب ایک تمہید طویل پر موقوف ہے جس سے فرق مراتب مرد و زن معلوم ہو جائے تو اس لئے ناظرین اوراق کی خدمت میں بعد نیاز التماس ہے کہ کچھ اور بھی تکلیف [illegible] کی حاجت ہے۔ اگر ملال خاطر نہ ہو تو توجہ بحث کے لئے یہ گزارش ہے کہ:

یہ تمہید ہر چند اثبات مطلوب معلوم کے لئے تمہید ہے پر غور سے دیکھئے تو بہت سے مقاصد

عالیہ کی تصویر ہے۔ خصائص نبوی صلعم متعلقہ باب نکاح جیسے چار سے زیادہ بیبیوں کا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حلال ہونا اور ہبۃ النفس کا جائز ہونا علیٰ ہذا القیاس دربارہ ازدواج
آپ پر عدل کا واجب نہ ہونا یہ سب احکام مشکلہ ہیں کہ بہت سے عوام ـــــ بلکہ اکثر فہیم تو
ایمان کھو بیٹھتے ہیں۔ پس تمہید کے ضمن میں ان شاء اللہ اس طرح حل ہو جائیں گے کہ بجائے زوالِ ایمان
امید کمالِ ایمان ہے بلکہ اگر اندیشہ تطویل اور فرصت قلیل نہ ہوتی ادھر دل وحشی
کے تقاضے کی کوئی صورت نظر آتی تو ان مضامین کے پیش دستی میں تمام خصائص کو متعلق نکاح ہوں
یا نہ ہوں موجہ اور مدلل کر جاتا مگر نہ دل پر زور اور نہ وقت پر اختیار دو قلم ہاتھ سے باہر نکلے چلے
جاتے ہیں۔ اس لئے تمام مضامین کو چھوڑ کر ذکر فرق مراتب مرد و زن کو جس پر مطلب مذکور
موقوف ہے چھیڑتا ہوں۔

مقدمۂ ثانی: عورت کا بہ نسبت مرد کے عقل و دین و علم و عمل میں ناقص ہونا اور قوت
علمیہ اور قوت عملیہ میں مرد کا بہ نسبت عورت کے زیادہ ہونا تو بدلائل عقلیہ و نقلیہ بلکہ بداہتہً
سب کو معلوم ہے۔ باقی ان دونوں کمالوں میں ان دونوں کا فرق مراتب یعنی یہ امر کہ مرد کس قدر
زیادہ ہے اور عورت کس قدر کم ہے البتہ قابل بیان ہے سو عقل کی کمی کا حال پوچھئے تو بہ شہادت
کلام اللہ و احادیث القدر نصف معلوم ہوتا ہے دو عورتوں کی گواہی اسی نقصان عقل کی ہی وجہ
سے ایک مرد کے برابر رکھی گئی ہے۔ چنانچہ ماہران کلام اللہ و احادیث اس امر کو خوبی جانتے ہیں
اور دین کے نقصان کو دریافت کیجئے تو دین کے نقصان کی مقدار ہر چند اس طرح صاف کہیں سے اب
تک سمجھ میں نہیں آئی مگر بعض احادیث کے اشارات سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین میں بھی اسی قدر
کمی ہے۔ مشکوٰۃ شریف میں حدیث موجود ہے جس کا یہ خلاصہ ہے:

کہ دربارہ صبر و شکر و علم و عبادت جو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چند سوال کئے گئے
زیادہ صابر کون ہے؟ زیادہ شاکر کون ہے؟ زیادہ عابد کون ہے؟ زیادہ عالم کون ہے؟ تو
آپ نے ان سب سوالوں کے جواب میں یہی فرمایا کہ جو زیادہ عاقل ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صبر و شکر و عبادت و علم وغیرہ اصول دین بقدر عقل ہوتے ہیں
اور عقل میں تنصیف ابھی معلوم ہو چکا اب یہ بھی معلوم ہو گیا کہ دین میں بھی عورتیں مردوں سے آدھی ہیں
اور نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ موصوف بصبر و شکر و علم و عبادت حقیقۃً اولاً و بالذات عقل ہے۔
اور قوت علمیہ اور نیز قوت عملیہ اصلی جسم اور اعضاء جسم صابر و شاکر وغیرہ ثانیاً و بالعرض موصوف

ہیں اور چونکہ قوت عقلیہ اس بنا سب میں مؤثر و فاعل ہے جیسا اسطرح بالعروض اور قوت عملیہ مثل شمع و قابل
اور معروض ہے۔ اور اثر اور عارض کی کمی بیشی جیسے بوجہ قوت اور ضعف مؤثر و فاعل ہوتی ہے ایسے
ہی بوجہ نقصان و کمال قابلیت قابل بھی ہوتی ہے تو خامی قوت عملیہ کے نقصان کی طرف بھی اشارہ
کرنا ضرور ہوا تاکہ اشارات نقلی در بارہ نقصان دین موجّہ ہو جائیں اور وہ شکوک جو بخیال احتمال
حسن قابلیت زنان در باب نقصان دین بعض لوگوں کے دلوں میں گذرتے ہوں گے سب رفع ہو جائیں

اس لئے معروض ہے کہ

ہر مرد جنتی کے ساتھ دنیا کی دو عورتوں کا ہونا بھی جیسا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کچھ اسی طرف
مشیر ہے کہ دو عورتیں دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اس لئے کہ جنت میں جانے کے لئے دین چاہئے
عقل ہو کہ نہ ہو اور دخول جنت کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں ایک مرد ہے تو اس کے مقابل میں دو
عورتیں ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ وراثت جنت بھی عمل ہی پر ہے جو آیۃ وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا
بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ سے ثابت ہے وہی حساب لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ یہاں ہے
اور دو عورتیں مل کر دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اور چونکہ دین باعتبار وضع لغت والا نیز بایں
وجہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان نقصان عقل و دین میں دین کو عقل کے مقابلہ میں رکھا ہے
اور عقائد محض عقل کا کام ہے اور ماسوا عقائد کے اعمال ہیں یا وہ کیفیات ہیں جو بحکم انقیاد
عقل قوت عملی پر طاری ہوتی ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین اعمال یا کیفیات مذکورہ کا نام ہے
اور جب حقیقۃ الامر بطور مسطور ہوئی تو معلوم ہوا کہ عورت کی قوت عملی مرد کی قوت عملی سے آدھی
ہے۔ مع ہذا جملہ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ اسی جانب مشیر ہے کہ میراث جنت کا مدار عمل پر ہے
جیسے موافق اشارہ جملہ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا جو رکوع يُوصِيكُمُ اللَّهُ میں واقع ہے میراث دنیا کا
مدار نفع رسانی پر معلوم ہوتا ہے اور جب مدار کار میراث جنت عمل پر ہوا اور میراث کی یہ کیفیت
ہوئی کہ ایک مرد ہے تو دو عورتیں تو خواہ مخواہ یہ لازم آیا کہ مردوں کے اعمال ان سے دوچند
عورتوں کے اعمال کے ہم وزن ہوں۔ غرض عورتوں کی قوت عملیہ بھی مثل قوت عقلیہ مردوں کے
قوت عملیہ سے آدھی ہے اور قوت عملیہ ہی بیخ و بنیاد دین ہے تو دین کی بھی تنصیف ہی ہوگی
اور چونکہ یہ دونوں قوتیں ہی تمام کمالات حیات اور ملکات روحانی کی اصل ہیں اور پھر ان دونوں
قوتوں میں عورت مرد سے آدھی ہوئی تو لاجرم ایک عورت کی ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل قریب
اور مرتبہ آدھی وہ کیفیات عملیہ جو عقل کی حکومت اور قوت عملی کی اطاعت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔

اور نیز اعمال اختیاریہ مردوں کے ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع سے چوتھائی ہوں گے۔ اس لیے کہ ایک مقدار کے نصف کو دوسری مقدار کے نصف میں اگر ضرب کر لیں تو ان دونوں نصفوں کا حاصل ضرب ہمیشہ دونوں مقداروں کے باہم حاصل ضرب کا چوتھائی ہوتا ہے۔ باقی کیفیات اور اعمال اختیاریہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب ہونا اور حاصل جمع نہ ہونا خود ظاہر ہے کیونکہ حاصل جمع بالبداہت عین اشیاء مجموعہ ہوتا ہے تو باعتبار ہیئت اجتماعی کے ہوتا ہے سو وہ ایک امر اعتباری ہے چنداں قابل اعتبار نہیں اور حاصل ضرب قطع نظر حیثیت اجتماعی کے ہے اور وہ بالیقین مضروب و مضروب فیہ کے مباین ہوتا ہے۔ سو کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل جمع ہونا تو بالبداہت باطل ہے کیونکہ وہ کیفیات اور اعمال اختیاریہ عین قوت عقلی اور قوت عملی نہیں بلکہ ان دونوں کے آثار میں سے ہیں تو اس صورت میں لاجرم کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ کو قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب کہنا چاہیے کیونکہ جو امور ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے وجود اور تحقق میں کسی دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ بے ان دونوں کی ان امور کے وجود کی کوئی صورت نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا حاصل جمع ہوں یا حاصل ضرب ہوں اور اگر حاصل ضرب کہنے میں یہ وجہ تامل ہو کہ ضرب خواص مقادیر میں سے ہے کیفیات کو اس سے کیا سروکار ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضرب مقادیر کی بھی فقط یہی بات ہوتی ہے کہ دو مقداروں سے مل کر ایک تیسری مقدار ان دونوں کے متغائر اور مباین بایں طور پیدا ہوتی ہے کہ وہ دونوں مقداریں اس تیسری مقدار میں شریک شائع ہوں یعنی یہ نہ کہہ سکیں کہ اس قدر اس مقدار کا حصہ ہے اور اس قدر اس مقدار کا حصہ جیسے حاصل جمع میں ہوتا ہے بلکہ اس کے ہر جزو ہر جزو میں دونوں برابر شریک ہوں۔ سو یہ بات مقادیر ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ جہاں کہیں ایک کیفیت دوسری کیفیت کے ساتھ منضم ہوتی ہے اور ان دونوں سے تیسری کیفیت کسی چیز کی پیدا ہو جاتی ہے تو ان میں بھی شرکت شائع ہوتی ہے اور فکر صائب ہو تو معلوم ہو جائے کہ وہ احکام جو اہل حساب و ہندسہ کے نزدیک مشہور و معروف ہیں فقط اس قدر مضمون کے ساتھ متعلق ہیں مقادیر کی کچھ خصوصیت نہیں۔ جیسے کم متصل اور کم منفصل ان احکام میں شریک ہیں۔ ایسے ہی کمیات و کیفیات بھی باہم ان احکام میں شریک ہیں۔ بلکہ جمیع احکام مندرجہ علم حساب و ہندسہ کیفیات و کمیات دونوں کو شامل ہیں ہاں ظہور ان احکام کا کمیات میں ظاہر تھا۔ اس لیے اس باب میں کتابیں مدون ہو گئیں اور اہل عقل نے اس کے استعمال میں عقل آزمائیاں کیں اور کیفیات

میں یہ سلسلہ نہایت درجہ اختفا میں تھا۔ اس لئے اس طرف کوئی متوجہ نہ ہوا۔ اور اسی سبب سے میں بھی ڈرتا ہوں کہ جیسا نکٹوں سے ناک والوں کو ہنسنا تھا اپنا روزگار مجھ کو بھی کیا کیا نہ ہنسیں گے۔ مگر چونکہ تقریر اثبات حیات اصل سے ان صاحبوں کے لئے ہے جو فہم سلیم اور طبع مستقیم رکھتے ہیں تو اس قسم کی بات کے کہنے میں چنداں حجاب نہیں آتا۔

بالجملہ امیدواری ہے کہ ارباب فہم بہ شہادت دیدۂ بصیرت اس دعوے کو علی العموم تسلیم کریں اور خدا اس سے بھی کیا کم کہ احکام مضرب کو عام سمجھیں اور یہ سمجھیں کہ جب کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل مضرب ہوئیں اور عورت کی یہ دونوں قوتیں مرد کی ان دونوں قوتوں سے آدھی ہوئیں تو عورت کی کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ مرد کی کیفیات اور اعمال اختیاریہ کی نسبت چوتھائی ہوں گے ۔

جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اتنا اور غور فرمائیے کہ مردوں کے لئے جو عورتیں حلال کی گئی ہیں تو وہ بہ شہادت آیۂ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ازواج ہیں یا لونڈیاں ہیں۔ سو قسم اول میں بہ شہادت لفظ ازواج مقصود زوجیت یعنی رفع وحشت وحدت اور رفع بے سروسامانی تنہائی ہے اور چونکہ خواہش جماع اور آرزوئے بوس وکنار کو عشق کی اس کے لوازم اور آثار میں سے ہے۔ وحشت کے لئے سبب قوی تھا تو اس ازدواج میں بعلت تقاضائے شہوت جماع نظر آئے گر چونکہ زوجیت انقسام بجماعتین کو مقتضی ہے اور ادھر انس وحبت اور موانست وحشت وحدت بے لطفی وسامانی یک دیگر متصور نہیں کیونکہ اگر یہ نہیں تو پھر آدمی سوا اجنبیوں کا ہی ہے اور اجنبیت ہی وحشت کا منشا ہے تو لاجرم باعتبار کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ ایک عورت کا بہ نسبت ایک مرد کے چوتھائی ہونا اسی کا مانع ہوا ہے۔ تو بالضرور چار عورتیں مل کر ایک مرد کے لئے زوج کامل ہوں گی۔

اب سنئے کہ اس عدد اربعہ کی تقیید کو خدا کی طرف سے دیکھ کر اور عقل میں تنصیف کی کچھ خواہ دخل سے سمجھ کر ارباب عقل کو دین میں بھی تناصف کا اس طرح یقین ہو جاتا ہے جیسے شمس و قمر کی متوازی حرکت اور اختلاف اوضاع تقابل اور اختلاف تشکلات قمر کو ملاحظہ کر کے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے کیونکہ ازدواج میں افادہ و استفادہ طرفین سے ضروری ہے جیسی توالد و تناسل بھی نہیں اور افادہ و استفادہ اعمال اختیاریہ پر موقوف ہے اور ان کا بہ نسبت قوت عقلی و قوت عملی حاصل ضرب ہونا بحکم وجدان ظاہر ہے اور پھر مضروب کے مقدار یعنی عقل

میں نصف ہونا معلوم ہے اور حاصل ضرب کی مقدار معلوم ہے کہ وہ چار ہے تو مضروب فیہ
یعنی دین کی مقدار بھی معلوم ہو گئی کہ نصف ہے اور وہ احتمالات جو بر خلاف مقصود جو مردان دولت
و ہمدان کی نظر میں قادح تقریرات اثبات تناصف دین نظر آتے تھے بے مشقت مرتفع ہو گئے
مگر چونکہ اباحت ازدواج بغرض آسائش بندگان ہے نہ بنظر استبعاد اور بوجہ تحصیل عبادت
تو چار سے کم پر بندہ کو اختیار ہے خدا کی طرف سے مواخذہ نہیں ہاں زیادہ کی صورت میں
حد خداوندی سے بڑھ جانا بھی ہے اور اپنے استحقاق سے زیادہ لینا بھی ہے اس لئے چار
سے زیادہ درست نہیں ہو سکتیں مگر چونکہ ادخال جنت بطور مجازات ہے ۔ بغرض رفع حاجت
نہیں تو وہاں کے تمام وقائع کو اکل و شرب ہو یا ازدواج ہو از قسم مجازات ہی سمجھئے مثل وقائع
دار دنیا تقاضائے حاجت نہ سمجھئے چنانچہ یوں بھی ظاہر ہے اس لئے کہ وہاں حاجت ہی کوئی باقی نہیں
رہی نہ اکل و شرب کی نہ جماع وغیرہ کی۔ چنانچہ ظاہر ہے ورنہ بھوک پیاس وغیرہ مثل دار دنیا
وہاں بھی ستاتیں۔ غرض جنت میں حاجات دین و دنیا میں سے کوئی حاجت باقی نہیں رہی جو کسی
تدبیر دین و دنیا کی ضرورت پڑے اور ایک کو دوسرے سے امید نفع رسانی ہو اور یہاں وجہ باقی
سرمایہ نفع رسانی مساوات دیکھی جائے ہاں وہ محبت اور مودت جو بوجہ ہم جنسی اور اتحاد
نوعی اور اتحاد وصفی پیدا ہوا کرتی ہے منظور و مقصود ہے ۔ سو بعد ارتفاع حوائج اور بیکار ہو جانے
تدابیر کے بجز صفات روحانی اور ملکات نفسانی کے اور کون سی بات باقی رہ گئی ہے جس کے اعتبار
سے ہم جنسی و اتحاد وصفی کہا جائے اور اوپر گزر چکا ہے کہ اصل سبب ملکات اور صفات کی
وہی قوت عقلی اور قوت عملی ہے ۔ سو جس شخص کی یہ دونوں قوتیں مہذب ہیں اس کا نفس بھی
مہذب ہے اور وہ جنتی ہے ۔ پھر اگر ایسے ایسے اشخاص متعدد ہیں تو وہ سب آپس میں ہم جنس
اور ہم وضع ہیں بشرط ملاقات ایک دوسرے سے محبت اور انس ضرور ہو گا ۔ چنانچہ احادیث
صحیحہ اس بات پر بھی شاہد ہیں کہ اہل جنت سب ایک دل ہوں گے۔

بالجملہ بوجہ بیکار ہو جانے تدابیر دین و دنیا کے کیفیات و اعمال مذکورہ جو سرمایہ نفع و انتفاع
تھے قابل لحاظ نہ رہے جو یوں کہا جائے کہ کیفیات و اعمال مذکورہ میں عورتیں مردوں سے جو نصف
تھیں ۔ مناسب یوں تھا کہ جنت میں دنیا کی عورتیں ہر مرد کے پاس چار چار ہوتیں لیکن دو اوصاف
قوت عقلی اور قوت عملی جو کمالات انسانی میں سے ہیں بلکہ اصل کمالات ہیں ۔ البتہ اب تک قابل لحاظ
ہیں کیونکہ اگر قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب سے دوسرے کو بالفعل چنداں غرض باقی نہیں کہ

ہے اس کے اندیشہ تکلیف ہو اور اسی وجہ سے گویا منافع مقصودہ اکثر بیکار ہو گئے اور قابل لحاظ
باقی نہ رہے۔ لیکن تاہم اس سے بھی کیا کم ہے کہ جیسے چشم و گوش و بینی اور سوا ان کے اور اعضاء
بدن اگرچہ کوئی کام نہ لیا جائے تب بھی موجب زیب و زینت بدن ہیں اور ان کا ہونا محبت جماعت
میں مداخلت تمام رکھتا ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ ایسے ہی قوت علمی اور قوت عملی انسان کی زینت
ہیں اور کمالات علمی اور ملکات روحانی سرمایہ زیب و زینت روح اور ان کا ہونا باعث
ازدیاد محبت جماعت واقعی و ذاتی ہے مگر ان دونوں قوتوں میں عورتوں کا بہ نسبت مردوں کے
آدھا ہونا پہلے ہی ثابت کر چکے ہیں تو یہ بات آپ ثابت ہوگئی کہ دنیا کی دو عورتیں ہی جنتیوں کے
لئے زوج کامل ہیں۔ علاوہ بریں دخول اور سکونت جنت کے لئے دین چاہیئے عقل کی کچھ حاجت
نہیں۔ ہاں تدابیر دین و دنیا کی ضرورت باقی رہتی تو اس کی بھی ضرورت رہتی اور جب عقل کی حاجت
ہی نہیں تو اس کی رعایت اور اس کے لحاظ کی بھی کوئی وجہ نہیں تو اس صورت میں فقط دین کا لحاظ
چاہیئے۔ سو اس میں دو عورتیں ایک مرد کے برابر ہیں۔ اور یہ بھی نہیں ہم کہتے ہیں عجب نہیں کہ مجموعہ
بنی آدم میں حسن اتفاق سے بالآخر ہم دو تہائی عورتیں اور ایک تہائی مرد ہوں اور حکم الٰہی نے باعتبار
جہت تقابل ہی کی وجہ حساب لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ بٹھا کر ان دونوں گروہوں میں ایک مرد
کو دو عورتوں کے مقابل رکھا ہو اور اسی وجہ سے تقسیم جنت میں جس میں اصلی اہل جنت کی کامیابی
مقصود ہے۔ دو عورتوں سے زیادہ کسی کو نہ دی گئیں۔ ہاں تقسیم دنیا میں چونکہ تمام اہل دنیا کی
کامیابی پر نظر نہیں تو یہ حساب یہاں مرعی نہ رہا یا یوں کہیئے کہ جنت میں تو بقدر زوج کامل چاہیئے ہے
سو اس میں دو عنایت ہوئیں باقی بوجہ نہ ہونے عورتوں کے جو دو کی رہ گئی تھی اس کے عوض میں
حور عین مرحمت ہوئیں۔ مگر چونکہ لذات آخرت اور عیش و عشرت خداوندی میں اعمال عباد کے جو اہل دنیا
میں کئے تھے بقدر و منزلت ہے کہ ان کے عوض میں متاع جنت میں سے کم سے کم تو اس کے تاہم
اور زیادہ کا کچھ مطلب نہیں چنانچہ فرماتے ہیں:

وَاللّٰهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَّشَآءُ۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا قدردان کے نزدیک
دنیا کی محبوب اشیاء کے مقابل جنت کی متاع میں سے اضعاف مضاعف ہوں تو برابر آئیں تو اس کی
قیاس پر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہاں کی مخلوقات کے مقابل بشرطیکہ خدا کی پسند آجائیں جنت کی مخلوقات
میں سے جو ان کی ہم جنس ہوں اضعاف مضاعف ہوں تو کہیں برابر آئیں اور یہ فضیلت زنان بنی آدم
بایں وجہ قرین عقل ہے کہ زنان بنی آدم نے اطاعت خداوندی میں مدتوں جان گنوائی تھی حوروں

نے کسی دن عبادت اور اطاعت کی تھی جو ان کے برابر ہونا اور خدا کے یہاں عزت و احترام تقویٰ و تواضع ہی پر منحصر ہے۔ چنانچہ اہلِ علم جانتے ہیں خدا فرماتا ہے:

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقَاكُمْ ۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں مَنْ تَوَاضَعَ لِلّٰهِ رَفَعَهُ اللّٰهُ ، اور ظاہر ہے یہ تقویٰ و تواضع ہی ہوتے ہیں جس نے تقویٰ و تواضع تکمیلِ عبادت کی وہی اشرف و افضل ہوگا۔ سو یہ بات زنانِ بنی آدم ہی کو ہے ان حوروں میں نہیں۔ مگر جیسے اعمال میں فیما بین بنی آدم تفاوت زمین و آسمان ہے کسی کا دس گنا اجر ہے کسی کا سات سو گنا کسی کا اس سے بھی زیادہ، ایسے ہی اصحابِ عمل میں زمین و آسمان کا فرق ہے کیونکہ اصحابِ اعمال کی فضیلت بوجہ اعمال ہے جتنا ان میں تفاوت ہوگا اتنا ہی ان میں اس وجہ سے جیسے چند عورتیں کسی مرد جنتی کی زوجہ کامل ہوتی ہیں۔ ویسے ہی دو عورتوں کے عوض حوریں جتنی حساب سے ہوتی ہوں گی عنایت ہوں گی۔ واللہ اعلم۔

بالجملہ ازواجِ دنیا اور ازواجِ جنت میں دنیا میں اگر چار کی اجازت ہوگی اور جنت میں دو ہیں تو کیا مضائقہ ہے۔ عقلِ صائب اس پر شاہد ہے کہ جو کچھ ہوا اور جو کچھ ہوگا یہیں مناسب ہے اور اگر وجوہ مذکورۂ بالا پر قناعت نہ ہو اور بوجہ کثرتِ حورِ عین دلِ حیران و پریشان کا تسلی نہ جائے تو اس میں تو کچھ حرج ہی نہیں کہ حورِ عین کو داخل ازواج نہ کیجئے اور تملیکِ خداوندی کو سبب ملک کہئے اور اطلاق لفظ زوجہ یا ازواج کو جو بعض احادیث میں پایا جاتا ہے اطلاق مجازی قرار دیجئے ہاں یہ بات پوچھئے کہ قسم ثانی یعنی مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ میں مثل قسم اول انتہا نکاح تحدید عدد کیوں نہیں۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ قسم ثانی میں مقصود بالذات خدمت ہے مگر چونکہ خدمت اس کا نام ہے کہ حاجت مخدوم کو رفع کر دے اور خواہش بجا لائے اور آرزو سے پوشاک و اکل و شرب وغیرہ کی حاجت قوی اور ضرورت شدید ہے تو جس شکل میں اس حاجت کا ارتفاع بطورِ خواہش طبع سلیم متصور ہوگا۔ بلاشبہ قابلِ اباحت ہوگا۔ سو خدام میں سے عورت ہی قابل اس امر کے تھی اس لئے باعتبار انواعِ خدمت خادم کامل ہے تو یہی ہے مرد اس اعتبار سے ناقص ہے۔

الغرض اجازت بلا تعیین اور باعث تقاضائے شہوت نکاح قسم ثانی میں بحیثیت زوجیت نہیں جو کسی امر میں مساوات ملحوظ رہے بلکہ بحیثیت خدمت ہے اور رشتۂ خدمت اور علاقہ خادمیت و مخدومیت عقلاً و نقلاً کسی عدد معین کو مقتضی نہیں جو اس کا لحاظ رہے۔ بلکہ اس نظر کہ خادم اگر ہزار ہیں تو کیا ہوا پھر خادم ہی ہیں اس قدر خدام کا مجموعہ بھی مرتبہ مخدومیت کو نہیں

پہنچ سکتی پر ان کی سمجھ میں آتا ہے کہ درباره غلام تعدد عدد موافق مصلحت نہیں جب یہ مضمون ذہن
نشین ہو چکا تو یوں خیال فرمائیے کہ عقل سلیم اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
لئے دربارۂ ازدواج رعایت عدد مناسب ہے جو اوروں کے لئے دربارہ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ
سب کو معلوم ہے وجہ پوچھئے تو سنئے۔

کہ رعایت عدد اربع باین لحاظ تھی کہ مساوات جو لازم و مفہوم زوجیت ہے ہاتھ سے نہ
جانے۔ مگر حصول مساوات بعد رعایت عدد اربع امتیوں میں تو متصور ہے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اور آپ کی ازواج میں متصور نہیں بشرطیکہ اس مثال کو سمجھئے کہ رسول اللہ امتیوں کے حق میں واسطہ عروض
وجود و معانی ہوئے تو ایسی مثال بھی جانیئے جیسے آفتاب [illegible]
اور امتیوں کی ایسی مثال خیال فرمائیے جیسے عکوس آفتاب جو آئینوں اور پانیوں میں
نمایاں ہوتے ہیں یا جیسے در و دیوار کے انوار یعنی دھوپیں۔ سو جیسے ایک آئینے کا عکس مثلاً دوسرے
آئینے کے عکس کے ہم جنس ہے یا ایک دھوپ دوسری دھوپ کی ہم جنس ہے اور اس وجہ سے اگر تو مساوات متصور ایک کی دوسرے کا مساوی
ہو سکتے ہیں اور اگر مقدار میں کمی بیشی ہو تو جس عکس یا جس دھوپ کی جانب کمی ہو اس کے اور عکسوں
یا اور دھوپوں کو ملا کر کے اگر جبر نقصان کر لیں تو دوسرے عکس اور دوسری دھوپ کے مساوی
ہو سکتا ہے ایسے ہی امتیوں میں ایک امتی دوسرے امتی کا ہم جنس ہے مگر چونکہ زن و مرد میں باوجود
ہم جنسی کے مساوات نہیں بلکہ اس قدر کمی بیشی ہے جیسے ایک میں اور چار میں ہے تو تکمیل عدد اربع سے
اس کا جبر نقصان ہو سکتا ہے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنات امت میں اس صورت
میں وہ نسبت ہوگی جو نسبت کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور دھوپ میں ہے سو ظاہر ہے کہ آفتاب
اور عکس آفتاب اور آفتاب اور دھوپ میں کوئی نسبت نہیں۔ آفتاب کہاں اور عکس آفتاب کہاں۔ اور
علیٰ ہذا القیاس آفتاب کہاں اور دھوپ کہاں جو مساوات متصور ہو سکے

چہ نسبت خاک را بعالم پاک۔

تا کہ عکس آفتاب اور کروڑوں دھوپیں بھی ایک آفتاب کے مساوی نہیں ہو سکتیں۔ چہ جائیکہ
دو چار اس لئے کہ عکس آفتاب اور دھوپ کا حدوث و بقا دونوں بواسطہ آفتاب ہیں۔ عکس آفتاب
اور دھوپ دونوں حدوث و بقاء وجود میں دریوزہ گر در دولت آفتاب ہیں۔
الغرض آفتاب و عکس آفتاب علیٰ ہذا القیاس آفتاب و دھوپ میں تماثل ذاتی اور اتحاد حقیقی نہیں

بلکہ تفاوت زمین و آسمان ہے۔ اگرچہ صورت میں یا شکل میں تطبیق و کثیر مشابہت کچھ ہو پھر بھی امید
مساوات اور لشکر برابری ایک خیال باطل ہے ایسے ہی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ارواح
امت میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقت اور اشتراک نوعی نہیں بلکہ فرق زمین و آسمان ہے اگرچہ شکل و
صورت و احکام جسمانی میں مثل خورد و نوش وغیرہ مماثل کہا جائے اور یوں کہا جائے قُلْ اِنَّمَا اَنَا
بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ۔ پھر امید مساوات با جناب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم درباب مومنین و مومنات مجرد
مغالطات اوہام اور خیالات واہیات ہے۔ اب خیال فرمایئے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے بعد تحدید ازواج ہو تو کیوں کر ہو۔ تعیین عدد اربع تو بہ لحاظ مساوات تھی یہاں کسی طرح
اور کسی عدد سے مساوات متصور ہی نہیں اور جب بطور رفع قید عدد اربع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کا ان سوائق الفرق میں ہونا کلام آیا اور اس امر میں آپ کی ازواج کا وہی حکم نکلا جو اوروں کی ما ملکت
ایمانھم کا حکم تھا تو عدم وجوب مہر بعد عدم وجوب عدل میں بدرجہ اولیٰ کلام آئندہ کا تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ما ملکت
ایمانھم کے لئے جو مہر کی ضرورت اور عدل کی رعایت نہیں فقط اس کی وجہ یہی ہے
کہ وہ مملوک ہیں۔ پھر مہر جو اجرت ہے کیوں کر واجب ہو کیونکہ اجرت غیر کی چیز کے لئے ہوتی
ہے علاوہ بریں مالک کو اپنے اسباب اور اشیاء مملوکہ میں جیسے لباس و مرکب وغیرہ میں اختیار ہوتا
ہے۔ جس کو چاہے استعمال کرے اور جس کو نہ چاہے استعمال نہ کرے اور کام میں نہ لائے اس کے
ذمہ یہ ضروری نہیں کہ سب کو برابر استعمال کرے اور جس قدر ایک سے کام لے اسی قدر دوسرے سے
کام لے پھر جب مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ مملوک اور خادم ہوئے تو مالک کو اختیار ہوگا جس کو چاہے
اپنی خدمت میں بلائے اور جب چاہے اور جس کو نہ چاہے اور جب بھی نہ چاہے نہ بلائے جیسے
لباس و مرکب وغیرہ کا اسباب مملوکہ سے مالک کے ذمہ درباب استعمال کچھ حق نہیں مَا مَلَكَتْ
اَيْمَانُهُمْ کا بھی مالک کے ذمہ درباب خدمت و خدمت مجامعت ہرگز کچھ اور کوئی حق اور
استحقاق نہیں جو اس کی رعایت نہ کرنے میں مالک کو ظالم کہا جائے۔ ہاں ازواج مملوک از روح نہیں بلکہ
بعوض اجرت مہر کے عوض میں فقط منافع بضع کا مستحق ہو جاتا ہے سوا اس کے اور سب امور میں زوج
و زوجہ دونوں برابر ہیں اور کیوں نہ ہوں زوجیت کا مفہوم ہی اس بات کو مقتضی ہے کہ دونوں طرف
قسمت میں اتحاد و مساوات ہو چنانچہ خود خداوند کریم یہی فرماتا ہے۔
وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۔ اور دونوں برابر ہوئے تو جیسے باہم اہل اسلام
میں بقدر روابط دوستی صحبت حقوق رعایت اور مروت ثابت ہیں۔ چنانچہ احکام صلہ رحم اور حق

والدین اور ترکہ فیما بینہم جو کلام اللہ و حدیثوں میں بڑی تاکید و اہتمام سے مذکور ہیں ان کا پرتو ہیں۔ یعنے بھی مابین زوج و زوجہ بھی باہم سنگ رشتہ زوجیت جو محبت کے پیدا کرنے میں اور سب علاقوں سے فائق نظر آتا ہے۔ یہاں تک کہ بوجہ ازدواج حقوق والدین کے قیاس سے مشہور ہیں۔ حقوق رعایت و مروت ثابت ہوں گے اور پاسداری و دلداری لازم ہوگی اور جفاکاری و دل آزاری حرام ہوگی۔ اور ایک دوسرے کے رعد لازم ہوگا کہ تا مقدور یعنی امور ناگوار ہیں دوسرے کے دل پر ملال نہ آنے دے۔ مگر چونکہ ازواج درصورت تعدد باہم و بوجہ حقوق رشتہ زوجیت گویا شریک الاقتدار ہیں۔ اور رنج رشک و غم غیرت ہر قسم کے رنج و غم سے اہل محبت کے نزدیک زیادہ ہیں تو اب زوج کے اختیار میں سوا اس کے اور کوئی دلداری کی صورت نہیں کہ سب کے ساتھ یکساں معاملہ رکھے سب کے پاس برابر رہے اور ہر ایک کے دل سے کدورت غم فراق دھو دے مگر ازواج مطہرات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بایں وجہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے وجود روحانی کا واسطہ فی العروض ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مملوک ہونے میں عقل سلیم کے نزدیک مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُہُمْ سے زیادہ ہیں کیونکہ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُہُمْ میں اسباب ملک تو جہاد یا بیع و شرا و ہبہ و میراث ہیں سو یہ سب امور اس بات پر شاہد ہیں کہ مالک کی ملک عارضی ہے مملوک کے لوازم ذاتی اور صفات قدیمی میں سے نہیں ورنہ حدوث ملک میں ان امور ہی کی کیا ضرورت تھی۔ اور جب اشیاء مملوکہ میں ملک عارضی ہوئی تو حریت جو ضد ملک ہے یا اس کا عدم ذاتی ہوگا۔ ان مابین ملک و حریت کے اگر واسطہ ہوتا تو یہ بھی احتمال ہوتا کہ باعتبار ذات کے نہ ملک ہے نہ حریت ہے۔ اور واسطہ فی العروض چونکہ منبع حدوث وجود عارضی اور نیز باعث بقاء وجود عارضی ہوتا ہے تو اس کا عین وجود اور اس کی ذات خود بھی واسطہ فی العروض کے لئے اپنے مملوک ہونے پر شاہد ہے اور اس کی صورت حال سے یہ ٹپکتا ہے کہ اس کا مملوک بہ نسبت واسطہ فی العروض کے اس کا وصف قدیمی ہے۔ بلکہ وجود عارضی تھا تو وہ واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور اس وجہ سے عقل کے نزدیک وہ عارض مملوک واسطہ فی العروض ہوتا ہے۔ پھر اگر واسطہ فی العروض میں لیاقت تصرف ہے اعنی ذوی العقول میں سے ہے تو اس کو اختیار ہے جس طرح چاہے تصرف کرے۔ سو واسطہ فی العروض ہونے کی پوری پوری کیفیت تو خداوند کریم ہی میں ہے چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا۔ اور اسی وجہ سے اس کو مالک حقیقی سمجھنا چاہئے۔ دوسرے درجہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مالکیت سمجھئے کیونکہ اول تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محققین کے نزدیک وسیلہ تمام فیوض اور واسطہ فی العروض تمام عالم

سکے لئے ہیں۔ چنانچہ آپ کے لئے مقام وسیلہ کا ملنا بھی عقل کے نزدیک اسی طرف مشیر ہے،
وما اقول تکفیہ الاشارۃ۔

اور یہاں سے یہ بھی آتا ہے کہ عجب نہیں جو روایت لَوْلَاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاکَ صحیح ہو
کیونکہ اس کا مضمون صحیح ہی معلوم ہوتا ہے۔ دوسرے آپ کا واسطۃ العروض ہونا بھی اور کسی
کمال میں اگر ایسی محل تامل ہے تو مومنین کے حق میں آپ کا واسطہ وجود روحانی ہونا ایسا روشن ہوا ہے
ازواج مومنین کی توریث اور فضیلت دیکھئے کہ ایک وجہ سے تو اظہر سے بھی زیادہ ہے چنانچہ
اہل علم جانتے ہیں۔ غرض اور بھی نہیں تو بوجہ شرافت ازواج اور پھر شرافت بھی کس کی ۔ ازواج مومنین
کی شرافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مالک ازواج مومنین ہونا دوسرے درجہ میں بہ نسبت مالک
الملک وحدہ لا شریک لہ کے سمجھئے پھر جب آپ کی ملک اوروں کی ملک سے فائق ہوئی تو لاجرم
تمام احکام میں مثل عدم حرمت مہر اور عدم وجوب عدل جیسے آیۃ تُرْجِیْ مَنْ تَشَاءُ الخ سے ظاہر
ہے۔ اور عدم حرمت مہر جیسے واہبۃ النفس کے حلال ہونے سے ہویدا ہے ۔ پھر واہبۃ النفس
میں اوروں کی ملک کرنے میں آپ کو اختیار ہونا جیسے بعض روایات حدیث واہبۃ النفس مرویہ امام
بخاریؒ جس میں لفظ ملکتکہا وارد ہے۔ اس پر دلالت کرتی ہیں۔ یہ سب احکام موجہ
ہو جائیں گے اس پر اگر آپ مہر عنایت فرمائیں یا دربارہ شب باشی وغیرہ عدل بجا لائیں تو آپ کا
احسان رہا۔ بلکہ اس طرح سے تو یوں ثابت ہوتا ہے کہ خاص منافع حیات یعنی بالفعل کی خدمت
میں جمیع مومنین ومومنات کے اور بشرط استدعائے نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب ہے
اور ہرگز استحقاق طلب اجرت نہیں کیونکہ بحکم وساطت عروض وجود روحانی ازواج مومنین جب
مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوئیں تو ثمرات ان کے یعنی حرکات ارادیہ اپنے مملوک رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم ہوں گی۔ بلکہ اہل بصیرت کے نزدیک جیسے انوار عکس آفتاب حقیقت میں آفتاب ہی کے انوار
ہیں اگر غلط ہوتا تو یہ آئینہ معلوم ہوں اور آفتاب اور عکس آفتاب ہی پر کیا موقوف ہے۔ جہاں
وساطت عروضی ہوگی یہی ہوگا۔ چنانچہ اوپر بھی اس کی طرف اشارہ کر دیا ایسے ہی تمام آثار حیات
مومنین ومومنات اور حیات کے منافع اور ثمرات آفتاب حیات حضرت سرور کائنات صلی اللہ
علیہ وسلم ہی کے آثار حیات ہیں گو بظاہر تو تم بازواج مومنین ومومنات معلوم ہوں اور چونکہ احوال
مثل اموال مالک کے مملوک مالک ہوتے ہیں۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اموال مومنین ومومنات میں یک گونہ ہر طرح
کے تصرف کا اختیار معلوم ہوتا ہے مگر چونکہ واسطۃ العروض ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا موجب

ملک ہے اس درجہ کو مخفی تھا کہ بجز اہل بصیرت کسی کو مشہود نہ ہوا بلکہ باشارات کلام اللہ وحدیث بھی بدشواری سمجھ میں آیا تو اپنے حبیب کے سر سے تہمت شہوت پرستی رفع کرنے کے لئے اس قانون کا اجرا شاید مناسب نہ جانا ہو تا سفیہان کم فہم کچھ کا کچھ کر اپنے ایمان کو مفت کھو بیٹھیں۔ علاوہ افادہ و استفادہ و منافع حیات بے واسطہ جسم عنصری متصور نہیں اگر مفید و مستفید اور نافع و منتفع اور مفیض و مستفیض حقیقت میں روح ہی ہو اور جسم عنصری مؤمنین مثل ازواج بعض نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں۔ اتنی بات ہے روح نبوی واسطہ وجود روحانی مؤمنین و مؤمنات تھی۔ جسم نبوی واسطہ عروض وجود جسمانی اور منبع حدوث ہیکل عنصری نہیں جو مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہا جائے تو اس ملک میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بوجہ وجود روحانی بہ نسبت تمام مؤمنین و مؤمنات کے ثابت ہوئی اور اس ملک میں جو مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ میں پائی جاتی ہے ایک فرق عظیم نکل آیا اور احکام مختلف ہوگئے مثل ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ وساطت عروض ثابت ہوئی ازواج مؤمنین و مؤمنات نہیں۔ چنانچہ ناظران مضامین سابقہ پر مخفی نہ رہا ہوگا اور مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ میں معروض ملک ٹھہرا تو جسم عنصری ٹھہرا کیونکہ اسباب ملک بیع و شراء و ہبہ وغیرہ اسی جسم عنصری ہی سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ لوازم ملک مثل تسلیم و تسلم و تصرف اسی جسم عنصری ہی میں متصور ہیں روح میں متصور نہیں چنانچہ ظاہر ہے اس سبب سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو باوجود ایسی ملک کے کہ اندرون کی ملک اس کے ہم سنگ تو کیا پاسنگ بھی نہیں چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا۔ تحصیل منافع نکاح میں عقد نکاح کی نوبت آئی اور طلاق و عدت کی گنجائش نکلی اور یہ شبہ مرتفع ہو گیا کہ تمام مؤمنین و مؤمنات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے تو پھر نکاح کس مرض کی دوا تھی کیونکہ مملوک کے ساتھ نکاح نہیں ہوتا اور اجارات اور بیع و شراء سے کیا مدعا تھا کیونکہ مال مملوک مال مولیٰ ہی ہوتا ہے حالانکہ نکاح و بیع و شراء بالتحقیق مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مؤمنین و مؤمنات واقع ہوئے اور عجب نہیں اجارہ و استیجار کی بھی نوبت آئی ہو اور وجہ ارتفاع کی یہ ہے کہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ابدان مؤمنین و مؤمنات کے ساتھ متعلق نہ ہوئی تو منافع حیات یعنی حرکات و سکنات ارادیہ میں جو عوارض اجسام میں سے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بنظر ملک کچھ استحقاق بھی نہ ہوگا ہاں اہل حقیقت کے نزدیک حرکات و سکنات ارادیہ میں جسم اپنے آپ متحرک اور ساکن نہیں بلکہ روح اندر پردہ کار پرداز حرکات و سکنات ہے اور اس وجہ سے جسم فقط محل قیام حرکت ہی ہے فاعل نہیں۔ فاعل حقیقی وہی روح ہے چنانچہ ضرب و سب و شتم وغیرہ امور جو اعضا سے متصور ہے

صادر ہوتے ہیں روح کے افعال سمجھے جاتے ہیں جسم کے افعال نہیں سمجھے جاتے ورنہ تمام
اور پاداش میں اعضاء جو مصدر افعال ہے محل اکرام و انعام و مورد عتاب و عقاب ہوا کرتے حالانکہ
سب و شتم کے عوض میں جو افعال لسانی ہیں بسا اوقات سر پھوڑا جاتا ہے اور دست و پا توڑے
جاتے ہیں اور زنا کی سزا میں جو بظاہر فعل عضو مخصوص ہے تازیانوں کی مار کمر پر پڑتی ہے یا پتھروں
کی بوچھاڑ سارے بدن پر برستی ہے علیٰ ہذا القیاس مدح و ثنا یا خدمت دست و پا کی جزا میں تاج پہنایا
جاتا ہے طعام لذیذ کھلایا جاتا ہے اگر فاعل حرکات جسم ہی ہوتا ہے تو یہ ظلم صریح کہ کرے کوئی بھرے
کوئی، جان کوئی کھو لیوے اور مزے کوئی اڑا لیوے کسی کے نزدیک روا نہ ہوتا حالانکہ اس قسم کی جزا و سزا
کے جواز میں متبعان عقل و نقل میں سے کسی کو تامل نہیں۔ ہاں فاعل حرکات روح کو کہیے تو اس اختلاف
محل طاعت و جرم اور مورد جزا و سزا کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ روح کو تمام بدن اور جملہ اعضاء بدن سے
رابط و تعلق ہے اور ہر جزو بدن روح کے حق میں مصدر افعال و منبع آثار اور واسطہ ایصال رنج و
راحت اور سبیل حصول آرام و تکلیف ہے۔ چنانچہ خود جسم کو کاروبار سے کچھ تعلق نہیں، آرام و تکلیف
سے کچھ مطلب نہیں نہ منافع حرکات و سکنات بوسیلہ جسم بسبب تلبس روح سے باہر آتا ہے
اور رنج و راحت سارے کا سارا خزانہ روح میں جاتا ہے بدن کو فقط چوبدار یا تحصیلدار سمجھیے
اس سبب سے جس عضو کے وسیلہ سے کوئی فعل صادر ہوگا وہ روح ہی کا فعل ہوگا، اور جو انعام و
انتقام کسی عضو پر وارد ہوگا وہ روح پردہ نشین ہی پر وارد ہوگا۔ اس صورت میں اگر مصدر طاعت
و گناہ کوئی اور عضو ہے تو کچھ مضائقہ نہیں جو مطیع ہے وہی منعم و مرحوم و مکرم ہے اور جو عاصی ہے وہی
مذموم و معتوب و مطرود ہے۔ مصدر افعال بھی وہی روح تھی اگرچہ کوئی عضو بدن اس کا مظہر ہو اور
مورد انعام و انتقام بھی وہی روح ہے اگرچہ کوئی جزو بدن اس کا مسکن ہو۔

الغرض حقیقت شناسان معانی دقیقہ کے نزدیک فاعل حقیقت میں روح ہے نہ بدن اور منبع حرکا
ت و سکنات ارادیہ جان ہے نہ تن جسم تو فقط محل تمام حرکات و سکنات اور ایک طرح کا ظرف تحقق ارادیہ
ہے۔ گو ظاہر بینوں کو فاعل نظر آئے اور ظاہر ہے کہ فاعل کو جو استحقاق ملکیت افعال ہوتا ہے وہ
ظرف کو نہیں ہوتا۔ اس صورت میں منافع حیات مؤمنین و مومنات یعنی حرکات و سکنات ارادیات
مملوک روح ہوں گے، اور بحکم آنکہ مال الغلام مال المولیٰ بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہونے جیسا
سابق بالتفصیل مذکور ہے وہ حرکات و سکنات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے اور درحقیقت
حاجت اجر و ثمن منافع نہ ہوں گی۔

جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اتنا اور بھی خیال فرمائیے کہ حقیقۃ الامر تو مقتضائے تقریر مذکور یہ ہے
منافع حیات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مالک ہونے پر شاہد ہے اور ظاہر الامر میں باین نظر کہ حرکات
وسکنات عوارض جسمانی ہیں عوارض روحانی نہیں اس لئے کہ ارواح حرکات وسکنات سے منزہ ہیں تو
یوں معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو منافع حیات مومنین ومومنات میں کچھ دعوئے ملکیت
نہیں۔ سو عجب نہیں کہ اس لئے موافق حدیث اَعْطُوْا كُلَّ ذِیْ حَقٍّ حَقَّهٗ خداوند دادگر اور
حاکم عادل علی الاطلاق نے حقیقۃ الامر اور ظاہر الامر دونوں کی رعایت فرمائی ہو دربارۂ واہبۃ النفس
یوں ارشاد فرمایا ہو

وَامْرَاَةً وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِیِّ اِنْ اَرَادَ النَّبِیُّ اَنْ یَّسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ
مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِیْنَ۔ اس لئے کہ حکم مذاق ارادہ کی قید سے پاس داری خاطر نبوی
جس سے ایک طرح کی کراہت خداوندی معلوم ہوتی ہے نکلتی ہے ورنہ اگر فقط لحاظ حقیقت
ہی ہوتا تو اس کراہت کے کیا معنی تھے اور اگر اعتبار ظاہر ہوتا تو اس اباحت کی کیا صورت تھی اور
شاید اس کراہت کی وجہ سے تو بمقتضائے طبع زاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود اس صریح اباحت
کے کہ ہر کم فہم کی فہم میں آجائے اور باوصف اس وفور رحمت وشفقت کے کسی شخص کی دل شکنی آپ
کو پسند نہ آئی واہبۃ النفس کی عرض قبول نہ فرمائی اور اپنی ذات خاص کے لئے اس استفادہ کو گوارا
نہ کیا ورنہ مقتضائے رحمت وشفقت نبوی یہ تھا کہ اس آرزومند کو محروم نہ جانے دیتے۔ جب یہ
تمام مراتب طے ہو چکے تو اب سامعین اوراق منتظر ان حق شناس ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا
والد روحانی ہونا بہ نسبت جمیع مومنین جیسے پہلے ثابت کر چکا ہوں اور مسلم ہو چکا ایسے ہی ازواج
مطہرات کا باعتبار ارواح مملوک نبوی ہونا اب ثابت اور محقق ہوا اور جب باعتبار ارواح ملکیت
ثابت ہو گئی تو اس اعتبار سے نکاح کی حاجت بھی نہ رہی اور بعد نکاح اس اعتبار سے وہ مورد نکاح
بھی نہ ہوں گے جو ان پر اطلاق مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ صحیح ہو اور اہل ایمان ان کی نسبت بھی لَا تَنْكِحُوْا
کے مخاطب ہوں ہاں باعتبار جسم عنصری البتہ دخل حالت نکاح کچھ پایا جائے گا وجہ اس کی مفصل و
مشرح مرقوم ہوا۔ لیکن اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی جسم عنصری ہی کا لحاظ
چاہئے کیونکہ یہ رشتۂ نکاح رشتۂ فعل وانفعال اور علاقہ فاعلیت ومفعولیت ہے۔ پھر اس
رشتہ میں جسم جو محل انفعال اور مفعول ہوتا ہے تو جسم ہی کے انفعال کا محل اور مفعول ہوتا ہے تو جس جگہ
اس نسبت کے ایک جانب منسوب یا منسوب الیہ جسم ہو جیسے ازواج کی جانب ہے تو دوسری جانب

بھی جسم ہی ہوگا، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی اس صورت میں نسبت نکاح کا منسوب
منسوب الیہ جو کچھ کہئے جسم ہی کہنا پڑے گا۔ مگر جسم نبوی والد اجساد مومنین نہیں آپ کی ابوت فقط
باعتبار روح ہے۔ چنانچہ مکرر سہ کرر مرقوم ہو چکا۔ اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کا بحکم آباء مومنین ہونا بھی صحیح نہیں ہوگا، وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ کے مخاطب ہوں۔ ان جب
ازواج مطہرات بلحاظ جہت روح مملوک نبوی ہوں تو لاجرم اس جہت سے قسم ثانی یعنی مَا مَلَكَتْ
أَيْمَانُهُمْ میں داخل ہوں گی۔ قسم اول یعنی ازواج میں شمار نہ کی جائیں گی۔ مگر جیسے مَا مَلَكَتْ
يَمِيْنُ الْوَالِدِ تا وقتیکہ والد کو اس سے اتفاق صحبت وجماعت نہ ہو اولاد پر حرام نہیں ہوتی۔ اور
صحبت وجماعت کی نوبت آگئے تو اولاد پر حرام ہو جاتی ہے ایسے ہی ازواج والد روحانی یعنی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم تا وقتیکہ دخول کی نوبت نہ آئی ہو اولاد روحانی یعنی مومنین پر حرام نہ ہوں گی علاوہ
بریں جب ازواج مطہرات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہی نسبت ہوگی جو مملوکات یمین کو نسبت
تھی تو اب شرکت نکاح نبوی علت منافع نہ ہوگا کیونکہ بوجہ ملک یہ بات کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو حق مملوکیت شناس کے نزدیک پہلے ہی حاصل تھی۔ اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بجز
قطع طمع غیر اور ممانعت نکاح اغیار اور کوئی منفعت نکاح سے حاصل نہ ہوگی۔ سو یہ بعینہ وہی معنی
اختصاص ہے جو پرستاران پسندیدہ خاطر کو مولیٰ کی طرف سے حاصل ہوتا ہے یعنی جیسے مولیٰ کسی پرستار
کو پسند کرتا ہے تو اس کو اپنے لئے رکھتا ہے اوروں سے نکاح نہیں ہونے دیتا ایسے ہی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کو ایک تخصیص اور تعیین کہئے سو بعد نکاح قبل دخول اگر طلاق کا اتفاق ہو گیا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رحلت فرمائی اور باوجود نکاح کے خلوت کی نوبت نہ آئی اور ضرب حجاب
وغیرہ امور کی طرف جو اختصاص پر دلالت کریں آپ نے توجہ ہی نہ فرمائی۔ تو صاف معلوم ہو گیا کہ
وہ خیال اختصاص وتخصیص ولزوم تعیین جو اول میں تھا آخر الامر آپ کو باقی نہ رہا۔ مگر چونکہ حقیقت نکاح
نبوی حسب تقریر بالا فقط اختصاص ہی تھا اور اس کا ازالہ بالیقین معلوم ہو گیا تو نکاح بالیقین زائل
سمجھنا چاہئے۔ مگر ظاہر ہے کہ اس صورت میں نکاح کے زوال سے زوال حیات لازم نہیں آتا۔ بلکہ
اس صورت میں بقاء حیات سب سے اول ثابت ہوگا اور یہ زوال نکاح بھی اختصاص مذکورہ
ہم سنگ طلاق رہے گا۔ سو طلاق منافی حیات نہیں بلکہ حیات اس کو لازم ہے۔

رہی یہ بات کہ یہاں اختصاص کے لئے نکاح اور تراضی ازواج کی ضرورت ہوئی اور مَا
مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ میں نہ ہوئی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ صورت واسطۂ فی العروض ہو سکے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور آپ کی ملک میں تمام مومنات داخل ہوں گی۔ سو جیسے پیشتر
کے نکاح کے لئے اگر کسی غیر کے ساتھ ہو مولیٰ کی اجازت کی ضرورت ہوتی ہے یہاں بھی بوجہ ملک رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم صریح اجازت نبوی کے منتظر رہئے تو حرج عظیم ہے چنانچہ ظاہر ہے کیونکہ یہ بات
تو بجز اہل زمان نبوی ان میں سے بھی بجز قرب وجوار کے رہنے والوں کے اوروں کے لئے مقصود
نہ تھی۔ اس لئے بایں نظر کہ نکاح تمام عالم کے نزدیک اختصاص پر دلالت کرتا ہے اور اس کے سوا
ایسی عام فہم اور کوئی علامت نہ تھی تو یوں ٹھہرا دیئے کہ جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور دنیا کی
طرح نکاح کرلیں اس کو از مخصوصات نبوی میں سے سمجھئے ورنہ اجازت عام ہے جس کا جی چاہے جس
سے نکاح کرے۔ مگر نکاح بطور معروف بے تراضی زوجہ متصور نہیں تو تراضی زوجہ لاجرم ضرور ہوگی ورنہ
پھر نکاح نہیں بلکہ تحکم ہے۔ سو تحکم میں قطع نظر قوت تصور کے بوجہ اقتضائے صریح ملک نہ ہوگی اور
اس کا اندیشہ تہمت شہوت پرستی ہے جس سے مصلحت بعثت جو تمام مصالح ایجاد محمدی سے افضل اور
عمدہ ہے درہم برہم ہوئی جاتی تھی بخلاف ما ملکت ایمانہم کے کہ وہاں انتظار اجازت
مولیٰ میں کچھ حرج نہیں اور تحکم مولیٰ میں بوجہ ظہور سبب ملک اندیشہ تہمت شہوت پرستی وبدگمانی نہ
تھی۔ اسی لئے وہاں نکاح کی حاجت نہ ہوئی۔ اب بحمد اللہ اس شبہ کا جواب کہ ممانعت نکاح
ازواج مطہرات بعد وفات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بقاء حیات نبوی پر متفرع ہوا تو مدخولہا
ہی کی کیا تخصیص تھی۔ مدخولہا ہو یا غیر مدخولہا دونوں کے نکاح کی ممانعت برابر ہوتی۔ بخوبی واضح ہو
ہو گیا پھر یہ شبہ باقی رہا۔

شبہ: کہ نسب جسمانی کی بنات اور اخوات جب حرام ہوگئیں تو بنات نسب روحانی اور علیٰ ہذا
القیاس اخوات نسب روحانی بدرجہ اولیٰ حرام ہوگئیں۔ حالانکہ امہات المؤمنین حسب مزعوم گروہ
کے بلکہ بشہادت کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بنات روحانی ہیں اور اسی طرح تمام
مؤمنین اور مومنات میں باہم رشتہ اخوت روحانی ہوا کیونکہ سب ایک والد یعنی روح رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہیں۔ پھر کیا وجہ ہے کہ امہات المومنین کے ازدواج کی حرمت اس قدر صاف
سے کلام اللہ میں نازل ہوا اور بنات واخوات کی حرمت تو درکنار برعکس حلت نازل ہے حالانکہ ازواج
مطہرات حقیقت میں امہات روحانی نہیں اس لئے کہ نسبت توالد روحانی میں والدہ کی ضرورت نہیں
فقط والد ہی کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ بلکہ مجاز کی امہات ہیں جیسے منکوحات الاب کو والدہ اور قبل
کچھ دیتے ہیں ایسے ہی ان کو بھی جناب باری نے امہات فرمادیا۔ اور جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم

کی نسبت دیکھئے تو یہ باعتبار نسب روحانی حقیقی بنات ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس مابین مومنین و مومنات نسب روحانی کی رو سے حقیقی اخوت ہے مجازی نہیں۔ اس صورت میں تو یہ لازم تھا کہ حرمت امہات المومنین سے زیادہ اخوات کی حرمت ملحوظ ہوتی اور مابین المومنین والمومنات نکاح درست نہ ہوتا علیٰ ہذا القیاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح ازواج مطہرات سے متصور نہ ہو سکتا۔ چونکہ یہ دونوں خدشے بظاہر بہت قوی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ثبوت حیات کو بظاہر دھکا دیتے ہیں۔ اس لئے عرض پرداز ہوں کہ ابوت جسمانی اور ابوت روحانی میں زمین و آسمان کا فرق ہے ایک کے احکام کو اس کے احکام پر قیاس کرنا جب صحیح ہو کہ ان دونوں کی حقیقت ایک ہو۔ الغرض تفصیل اگر منظور نظر ہے تو ملاحظہ فرمائیے۔

تفصیل

کہ یہ ابوت اور بنوت جو بوجہ واسطہ فی العروض ہو سکے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج کے ثابت ہوتی وہ ایسا تعلق ہے جو رب العالمین اور ذات قرار دیں ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس یہ رشتہ اخوت جو مابین مومنین و مومنات بوجہ مذکور متحقق ہوا بشہادت عقل صائب وہ اتحاد ہے جو ایک فرد کو دوسرے فرد سے ہوتا ہے اور چونکہ مومنین و مومنات باہم ایک نوع کے افراد ہیں تو یہ وہ اتحاد ہوگا جو معتبر با تحاد نوعی ہو گے اس باب میں تسکین خاطر منظور ہے تو تقریر کیفیت اجتماع کلیات و عوارض جزئیات کو جو اوپر مرقوم ہو چکی ملاحظہ فرمائیے جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو ملاحظہ فرمائیے۔

کہ اتحاد نوعی مانع و مزاحم انعقاد نکاح نہیں بلکہ اور موجب مزید رغبت ہے یہی وجہ ہوئی کہ حضرت آدم علیہ السلام کی وحشت کا دفعیہ حضرت حوا سے کیا گیا اور سچ بھی تو ہے الجنس یمیل الی الجنس بنی آدم از دواج جنات یا حیوانات سے بجائے انس و محبت کے جو بشہادت عقل و نقل غرض اصلی از دواج ہے موجب مزید تنفر و وحشت ہے علیٰ ہذا القیاس اور حیوانات کا حال بھی طوطی اور زاغ کی حکایت گلستان میں اور اس شعر کو یاد کیجئے ؎

کند ہم جنس با ہم جنس پرواز   کبوتر با کبوتر باز با باز

غرض اس ابوت و بنوت اور اس اخوت کو ابوت و بنوت جسمانی اور اخوت جسمانی پر قیاس کیجئے قیاس کے لئے اشتراک مادہ تو درکار اور مناط احکام چاہیئے یہاں زمین و آسمان کا فرق ہے ابوت اور بنوت جسمانی میں اجزاء جسم والدین اول متشکل بشکل والدین ہوتے ہیں پھر بعد انفصال اور اجزاء قابل سے مل کر بڑھتا پھولتا قدو قامت زیادہ حاصل کرتے ہیں۔ اور پھر بعد شباب از دواج والد کے اجزاء

بدن یعنی نطفہ کی طرح منتقل اور منفصل ہوتے ہیں۔ بخلاف ابوت روحانی کے کہ یہاں یہ حال نہیں اول تو یہاں انفصال اجزا نہیں بلکہ جیسے عکس آفتاب جو پانی میں ہو جزو آفتاب نہیں جو منفصل ہو کر آئینہ میں منعکس ہو گیا ہو اور آفتاب میں کچھ کمی آگئی ہو جیسے انفصال نطفہ سے بدن انسانی میں کمی آجاتی ہے بلکہ آفتاب با وجود اس فیض رسانی کے بحال خود ہے۔ نہ گھٹا نہ بڑھا، ایسے ہی ابوت و بنوت روحانی میں انفصال اور کمی نہیں۔ پھر جیسے ایک ذات اور وہ بذات سب عکوس کی اصل ہے روح پرفتوح حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بھی بذات خود سب ارواح کی اصل ہے یہ نہیں کہ جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے بیٹے ان سے پیدا ہو کے اور ہوتے پوتوں سے علی ہذا القیاس آگے تک چلے چلو ابوت و بنوت روحانی میں بھی سلسلہ نسب ہو۔ جب یہ فرق ذہن نشین ہو چکا تو اتنا اور خیال رکھنا چاہئے کہ باعث افتراق احکام ابوت و بنوت روحانی و جسمانی یہی فرق ہے جو مرقوم ہوا شرح اس معما کی یہ ہے۔

کہ ابوت جسمانی میں والد کے اجزاء بدن ولد کے اجزاء بدن ہو جاتے ہیں اور والد کے مقومات وجود ولد کے مقومات وجود بن جاتے ہیں اور جزئیت سب جانتے ہیں اتحاد کو مقتضی ہے اور رشتہ ازدواج کو تنافر لازم ہے کیونکہ یہ نسبت بغرض قضاء حاجت مطلوب ہوتی ہے اور حوائج داخل وجود محتاج ہیں ورنہ حوائج کی کیا حاجت تھی اور حوائج ہی کیوں ان کا نام ہوتا اس لئے طبع سلیم و ذہن مستقیم کو ما بین اصل و فرع جسمانی رشتہ زوجیت بے محل و بے موقع نظر آتا ہے مگر ابوت روحانی میں یہ رابطہ نہیں۔ والد کی طرف سے مقومات وجود اور اجزاء ذاتی منفصل ہو کر ولد کی جانب نہیں جاتے بلکہ وجود و توابع وجود کا لوازم آثار وجود والدین سے ہوتا ہے اور آثار سب جانتے ہیں از قسم ذات متاخر ہوتے ہیں اور ازدواج کو سبب احتیاج و تقاضاء حاجت بجائے خود ہے اسباب و احوال کا حال سب کو معلوم ہے۔ اس وجہ سے رشتہ ازدواج مابین اصل و فرع روحانی میں مناسب اور بمقتضائے عقل سلیم عین حق و صواب معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ بریں ابوت جسمانی میں تمام فروع اپنی اصل کی طرف برابر منسوب نہیں ہوتیں بلکہ کوئی فرع فرع بالذات ہے اور بے واسطہ اپنی اصل کی طرف منسوب ہے جیسے فرزندان حقیقی حضرت آدم علیہ السلام کے کہ وہ بے واسطہ غیرے حضرت آدم علیہ السلام کی فرع اور ان کی طرف منسوب ہیں اور کوئی فرع کی فرع ہے جیسے ہم تم اسی وجہ سے فرق قرب و بعد پیدا ہو گیا اور اصول و فروع میں بعض فرع قریب کہلا سکے اور بعض اصل و فرع بعید ٹھہرے اور پھر ایک اصل نے چند فروع بوجہ قرب و بعد مذکور بھائی بھائی

ایک یا چند قیاس مساوات مرتب بشکل اول حاصل ہوتی ہے، اور شکل اول بدیہی الانتاج ہے تو یہ
حرمت بھی ہمیشہ دربارۂ نکاح شرعیہ رہی۔ اور قسم ثانی میں اگرچہ قیاس مساوات مرتب بشکل ثانی
یا ثالث ہے اور پھر در صورتیکہ ایک جانب سے اصل بعید ہے قیاس مساوات کا ایک مقدمہ بھی
نظری ہے۔ مگر چونکہ نتیجہ یعنی حرمت عمات و خالات و حرمت بنات الاخ و بنات الاخت مصلحت
توالد و تناسل کو معارض نہ تھی تو اس امت کے لئے جو منقولی ہو کر منقولی ہے یہ حرمت بھی باقی تکلیف نظر
آئی مگر در صورتیکہ دونوں طرف سے اصل بعید ہو تو دونوں مقدمے بھی نظری اور قیاس بھی نظری الانتاج
ہوا، اور پھر نتیجہ قیاس یعنی حرمت نکاح خواہرزادگان اصل بعید مصلحت توالد و تناسل کے لئے جس کی رعایت
کی ضرورت بدیہی اور ضروری ہے معارض اور مزاحم ہوا کیونکہ پھر تو دنیا میں سے کسی کی صنف کی
کوئی صورت ہی نہیں جو توالد و تناسل کی نوبت آئے تو باوجودیکہ بدلالت قیاس حرمت ہی اصل تھی،
حکیم و علیم حکیم مطلق نے لحاظ مصلحت مذکورہ ایسے مواقع میں بشرط ارتفاع دیگر اسباب حرمت اجازت
عام صادر فرمائی۔ اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ جو کتب فقہ میں مندرج ہے کہ اصل نکاح میں
حرمت ہے عجب نہیں کہ اس کی یہی وجہ ہو، یا یہ بھی ایک وجہ ہو جو مسطور ہوگئی۔

بالجملہ بوجہ فرق قرب و بعد نسبت قرابت جسمانی میں تو فرق حلت و حرمت نکل آیا اور رشتہ روحانی
میں چونکہ قرب و بعد نہ تھا تو یہ فرق بھی نہ نکلا، پھر ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے
باقی یہ بات کہ رشتہ روحانی میں حسب قرب و بعد نہ تھا اور دربارہ حلت و حرمت گنجائش ترجیح نہ تھی تو یہ تو
نہ تھا کہ سب کا ایک ہی حکم ہونا مناسب تھا، مگر اس کی کیا وجہ ہوئی جو سب کو حلال کر دیا سب کو حرام
ہی کر دیا تھا۔ چنانچہ اقتضائے اخوت حقیقی یوں ہی مومنین و مومنات جو باعتبار قرابت روحانی
ہے اور علیٰ ہذا القیاس مقتضائے ابوت و بنوت حقیقی یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین ازواج
مطہرات بھی۔ یہی تھا کہ اگر ہوتا تو سب کے لئے حکم حرمت ہی ہوتا سو اس کا جواب پہلے مرقوم ہو چکا
یعنی نبوت روحانی مانع یا مزاحم انعقاد نکاح نہیں بلکہ اور محرم ہے اور ناظران اوراق پر بخوبی واضح
ہوگئی

علاوہ بریں مصلحت توالد و تناسل جو موجب حلت ہے قرابت نسب سے جو اسباب حرمت
میں سے ہے اقوی ہے۔ اس لئے جہاں مصلحت مذکورہ اور قرابت نسب باہم متعارض ہوتی ہے
تو نسب کتنا ہی قریب کیوں نہ ہو مصلحت مذکورہ ہی غالب آتی ہے۔ اس دعوی کی دلیل کی ضرورت
ہو تو دیکھئے حضرت حوا بہ شہادت کلام اللہ و حدیث و باتفاق امت حضرت آدم علیہ السلام سے پیدا

ہوتی ہیں ۔ سو یہ پیدائش اگرچہ بطور معہودہ ہو لیکن ایک کے اجزاء کا مقوم وجود دیگر ہونا جو تو لینا
ہوتا ہے ۔ اور یہی منشاء کو درست ہے ۔ چنانچہ واضح ہو چکا ۔ حضرت حوا میں اوروں سے زیادہ ہے
کیونکہ اولاد تو توالد معہود میں خاص والد ہی یا والدہ ہی کے اجزاء نہیں ہوتے ۔ بلکہ دونوں کے اجزا ہوتے
ہیں ۔ اور اس وجہ سے والدین میں سے ہر ایک کو نہیں کہہ سکتے کہ اس کے اجزاء مقوم وجود اولاد ہیں
بخلاف حضرت حوا کے کہ ان میں سوا حضرت آدم علیہ السلام کے اور کے اجزاء نہ تھے ۔ دوسرے بدن
انسانی میں بعضے چیزیں تو ایسی ہیں کہ در حقیقت میں داخل بدن اور شامل اجسام ہیں جیسے گوشت و پوست
و استخوان و اعصاب و عروق و احشاء و امعاء ان اشیاء کو تو جزو حقیقی سمجھئے کیونکہ یہ سب چیزیں ہمیشہ
بحال خود قائم رہتی ہیں لیکن ان اشیاء سے کچھ اور نہیں بنایا جاتا ۔ علاوہ بریں یہ ہیئت اجتماعی اور یہ
نقشہ انہیں اجزاء کے اجتماع سے حاصل ہوا ہے ان میں سے ایک عضو بھی جاتا رہے تو یہ نقشہ اور
یہ ہیئت اجتماعی باقی نہ رہے اور کوئی نہ کوئی غرض اغراض اصلیہ میں سے ہاتھ سے جاتی رہے اور
بعضے چیزیں ایسی ہیں کہ وہ داخل بدن ہیں پر حقیقت میں اجزاء بدن انسانی نہیں ۔ بلکہ ان کو بہ نسبت
بدن انسانی کے ایسا سمجھئے جیسے ریل کی سڑک یا ایسے ہی کسی کارخانہ کے لئے جس میں شکست و ریخت کا
اندیشہ رہتا ہو گودام اور سامان بالائی جس سے ہر نقصان مقصود ہے تیار رکھتے ہیں تاکہ بروقت ضرورت
کام آسکے ۔ ایسی چیزیں یہ ہیں غذا جو معدہ و جگر میں ہو اور خون جو عروق وغیرہ میں ہو کیونکہ ان سے
غرض فقط ہر نقصان بدن اور بدل ما یتحلل ہوتا ہے بالفعل کوئی غرض اغراض اصلیہ میں سے جو بدن اور
اعضاء بدن سے متعلق ہیں ان سے متعلق نہیں ۔ گو بعد قائم مقام ہو جانے اجزاء متحللہ کے وہی اغراض
جو اجزاء متحللہ سے متعلق تھیں ان سے متعلق ہو جاتی ہیں ۔ اور جو غرض کسی اور غرض کی تحصیل کے لئے عارض
حاصل ہوتی ہے وہ اصلی اور اولی نہیں ہوتی عارضی اور ثانوی ہوتی ہے ۔ ہاں وہ دوسری غرض جس کے
سبب یہ غرض عارض ہوتی ہے اصلی اور اولی ہوتی ہے ۔

بالجملہ خون و غذا مذکور اجزاء اصلیہ میں سے نہیں بلکہ بمنزلہ گودام اور سامان بالائی کے ہیں ۔ اور
بعضے اشیاء اور علاوہ گوشت و پوست ایسی ہوتی ہیں کہ نہ وہ اجزاء اصلیہ میں سے ہیں نہ اجزاء اضافیہ
میں سے یعنی بدل ما یتحلل اور ہر نقصان بھی ان سے مقصود نہیں اور اس سبب سے طبیعت کو ان کا نکالنا
پھر نا بار معلوم ہوتا ہے اور طبیعت تا بمقدور ان کے اخراج کی فکر میں رہتی ہے جیسے فضلات
یعنی پاخانہ پیشاب ، تھوک ، رینٹھ ، پسینہ ، میل کچیل اس قسم کی چیزوں کا اجزاء بدن نہ ہونا ظاہر
ہے ۔ چنانچہ ان کو فضلہ کہنا ہی خود ان کے اجزاء نہ ہونے کی دلیل ہے ۔

سو اس قسم میں سے نطفہ ہے کیونکہ طبیعت کو اس کے اخراج کا بھی ہر دم فکر رہتا ہے۔ مگر چونکہ اصل بنیاد بدن بھی نطفہ ہی تھا جو اس بدن سے پیدا ہوا ایک گونہ اس بدن سے مناسبت رکھتا ہے گو اجزاء اصلیہ میں سے نہ ہو دوسرے پاخانہ پیشاب وغیرہ کے اخراج سے مقصود دفع کدورت ہے۔ اور نطفہ کے اخراج سے مطلوب طبیعت تحصیل لذت ہے۔ دفع کدورت طبیعت کو بہ نسبت تحصیل لذت کے زیادہ تر مقصود ہے اور اس سے اول مطلوب ہے اور اسی وجہ سے نطفہ بہ نسبت پاخانہ پیشاب وغیرہ کے دوسرے درجہ کا فضلہ ہوا اور وصف فضلہ ہونے میں گھٹا ہوا نکلا تو الحاق اجزاء بدن اس پر چنداں مستبعد نہ ہوا۔ بالجملہ یوں کہئے کہ اگر نطفہ اجزاء والدین میں سے نہیں تو پھر اس کے اختلاط سے حرمت کیوں پیدا ہوئی۔

الغرض نطفہ کا اجزاء میں سے ہونا بہ نسبت گوشت و پوست کے بدیہی ہے۔ اور حضرت حوا کا بدن بہ شہادت احادیث حضرت آدم کی بائیں پسلی سے بنا جو اجزاء اصلیہ میں سے ہے اگرچہ احتمال ضعیف ایک یہ بھی ہے کہ وہاں پسلی ہی خرچ ہوئی ہو۔ مگر جس صورت میں خرچ اسی موجود ہو تو پھر پسلی کی جانب خرچ ہونے کا احتمال نہایت درجہ کو مستبعد ہے۔ بہر حال ایک تو منقول بدن حضرت حوا اجزاء اصلیہ بدن حضرت آدم علیہ السلام کے ہوئے اور یہ بھی نہ ہو تو حضرت حوا میں سوا اجزاء آدم علیہ السلام کے کسی اور اجزاء کا اختلاط نہ تھا اور سوا ان کے اوروں میں یہ دونوں امر متحقق ہیں اور بحکم تقریر گذشتہ مدار حرمت اختلاط اجزاء اور تقویم وجود مذکور ہے تو اس صورت میں سبب حرمت حضرت حوا میں اور حضرت آدم علیہ السلام میں اس سے زیادہ قوی ہوگا جو مابین اولاد و اوران کے ماں باپ کے ہوتا ہے پھر باوجود اس کے جو حضرت حوا حضرت آدم علیہ السلام کے لئے منکوحہ ہوئیں۔ بلکہ خاص اسی لئے پیدا کی گئیں تو بجز مصلحت توالد و تناسل اور کیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ یہ مصلحت ان اسباب حرمت سے قوی ہے جو اس کا اثر ان کی تاثیر پر غالب آیا اور اس کا کچھ اور ان کا کہا نہ ہوا۔ علی ہذا القیاس حضرت آدم علیہ السلام کے پسران حقیقی اور دختران کے باہم جو نکاح جائز ہوا تو باوجود اس کے سبب حرمت یعنی اخوت نطفی موجود تھا بجز مصلحت مذکورہ کے اور کیا سبب اور کوئی سا باعث جواز تھا۔

سو جب یہ بات ٹھہری کہ وہ صورت تعارض مصلحت مذکورہ وہی اسباب حرمت پر غالب آ سکتی ہے تو رشتہ سوانی میں بھی یہی ہوگا۔ مصلحت مذکورہ کی رعایت کریں گے اور اسباب حرمت کے نہ سنیں گے۔ تو اب اگر ہم فرض بھی کر لیں کہ مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات بوجہ

ابوت و بنوت روحانی سبب حرمت موجود تھا علی ہذا القیاس تمام مومنین و مومنات کی وجہ سے ایک دوسرے کے حقیقی بھائی بہن ہیں، ایک دوسرے پر حرام ہیں۔ یہ رشتہ جیسا اوپر مذکور ہوا اگر موجب حلت ازدواج نہیں تو کچھ نقصان نہیں، مطلب مذکورہ رشتہ مذکورہ کی معاونی ہے کیونکہ اس رشتہ کی رعایت کیجئے تو پھر نکاح کے واسطے کون آئے جز توالد و تناسل کی وجہ سے اس سبب سے باوجود سبب حرمت کے حکم مطلق بر عالم علی الاطلاق سے اجازت عام صادر ہوئی ورنہ پھر ترجیح بلا مرجح تھی کیونکہ اس رشتہ میں جو کچھ اوپر گذرا سب متساوی الاقدام ہیں ترجیح کی کوئی صورت ہی نہیں۔ ہاں فرق قریب و بعید ہو تو البتہ رشتہ جسمانی ایک دوسرے پر ترجیح دے سکتے ہیں۔

الغرض اول تو رشتہ روحانی اور رشتہ جسمانی میں فرق زمین و آسمان ہے۔ ثانی اگر مقتضی حرمت ہے تو اول مقتضی حلت ہے۔ چنانچہ بعد ملاحظہ تقریر گذشتہ ان شاء اللہ مخفی نہ رہے گا۔ پھر دربارہ حرمت قیاس سے کیا مطلب۔ دوسرے اگر قیاس ہی کیجئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج کے معاملہ کو حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوّا کے معاملہ پر قیاس کیجئے اور مومنین و مومنات کے قصے کو ازدواج پسران و دختران حضرت آدم پر مطابق کیجئے کیونکہ جیسے مصلحت و سبب حرمت وہاں متعارض ہیں یہاں بھی متعارض ہیں بخلاف دیگر برادران و ہمشیرگان جسمانی کے کہ وہاں فقط سبب حرمت ہی تھا کا گذرا ہے مصلحت مذکورہ اس کے معارض اور در پیش کار نہیں ہے۔

الحمد للہ والمنۃ کہ آج اثبات حیات اور توجیہ و تفریع خصائص نکاح جناب
سرور کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوات والتسلیمات اور دفع شکوک و اوہام
تقریر اثبات حیات سے فراغت پائی۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ
رب العٰلمین والصلوٰۃ والسلام
علیٰ رسولہ سیدنا محمد و آلہ
وازواجہ واھل بیتہ وذریتہ
وصحبہ واتباعہ اجمعین
برحمتک یا ارحم الراحمین

رقم اندر بیشۂ اندیشہ	خور جستہ ایں اما شتابشہ بیشہ
کو لب بحر مطہر آواز داد	کز بہر تشنہ لبان را فیض یاد

تاریخ دیگر از نتائج طبع شاعرانہ بدل جناب مولوی حافظ غلام رسول ویران بلوی

گشت چوں مطبوع نازیبا نسخۂ آب حیات	از تصانیف محمد قاسم آں نیکی سرشت
خامۂ شیریں رقم از بہر سال طبع او	آں چنیں مردہ دل آب حیات است ایں بہشت
	۱۲۹۸

الحمد للہ علی احسانہ کہ ایں کتاب نایاب در اثبات حیات فی القبر حضرت سرور کائنات مفخر موجودات علیہ افضل الصلوات والتحیات از عمدہ تصانیف حضرت راس المتکلمین حجۃ العلماء الربانیین بحر مواج بیدوانی مفسر لاثانی امام العلماء مقدام الفضلاء آیۃ من آیات اللہ مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمہ اللہ بتصحیح تمام و تنقیح تام بحکم

احقر الانام حافظ محمد اسحاق مالک مہاجری ادارہ تالیفات اشرفیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان بکتابت جدید حسن الطباع یافتہ۔ فقط